

॥ लघुवासुदेवमननम् ॥

तञ्जपुरस्थ संस्कृतविदुषा

ब्रह्मश्री सुब्रह्मण्यशास्त्रिणा

संशोधितम् ।



श्रीरङ्गस्थ

श्रीवाणीविलासमुद्रायन्त्रालये

संमुद्रितम् ।

१९२८.

FOREWORD.

This precious work by one who does not choose to reveal his identity is evidently an abridgement of a bigger work by one Vasudevananda Yati which is not yet published in print. Nothing is definitely known about this Vasudevananda but it is surmised by some that he may be the same famous Sannyasi who lived about a century ago and whose Samadhi on the banks of the Narmada is a reputed place of pilgrimage to his devotees. Nor is his original work available even in manuscript form. This abridgement is very popular since it gives a clear analysis of the doctrines of Vedanta. This and the "*Vedanta Sara*" (already published by us) are the two books most suited to be placed in the hands of beginners in the study of Vedanta. To add to the usefulness of the book Mr. R. Krishnaswamy Aiyar M.A., B.L. of Tinnevelly has given a succinct analysis of the work in his fine Introduction. Our thanks are due to him for the trouble taken by him in preparing this analysis and to Pandit S. Subrahmanya Sastri of Tanjore for having edited the book.

T. K. Balasubrahmanyam.



INTRODUCTION.

THE NEED FOR THE BOOK.

ŚRĪ Śankārachārya the master expounder of the upanishadic teaching of the Oneness of the Absolute has with characteristic foresight not contented himself with giving to posterity his abstruse exposition of the same in his inimitable Bhāshyas but has also favoured us with a great many treatises called Prakaraṇas dealing with the same matter but indifferent aspects and in varying degrees of amplification. The Vivekachūdamaṇi stands foremost among them as the ideal handbook for the beginner in the study of the Vedānta and equally as the ideal companion and remembrancer for the advanced Jnānī. Its enchanting simplicity and its easy flow very often however mislead the reader, for in enjoying the quiet repose of the verses he is led on from stanza to stanza so smoothly and so

naturally that he very often misses the deep significance of the great Āchārya's well-chosen words. Gliding along the Ganges in a well-furnished boat is certainly a pleasure; but very often in enjoying that pleasure we are apt to ignore the depth below. Well therefore has the Āchārya's diction been characterised as Parasanna Gambhīra, 'clear and deep'. Another characteristic of his is to talk of technical matters in a way which is quite untechnical to the ordinary reader but *is* highly technical to the initiated. The former therefore is likely to miss the technicalities in the Āchārya's exposition unless and until his pointed attention is drawn to them. The need was thus felt for placing in the hands of a beginner an analytical statement of the doctrines of the Vedānta which he may master before he takes up for study the Prakaraṇas and more advanced works. It must have therefore been a great relief to the students when Śrī Vāsudeva Yatīndra gave out to the world his "Manana". I do not know if the entire book is now available. We can however form an estimate of its high usefulness from its abridgement called Laghu Vāsudeva Mananam made by a later author who has preferred to screen his name from posterity. The fact that we do not know even his name, much less his time or other particulars of his earthly life, cannot however in

any way lesson the height of gratitude that we owe to him for his invaluable compendium. Our thanks are also due to the Śrī Vaṇi Vilās Press, Srīrangam for this excellent edition in Devanāgarī.

The whole work is divided into twelve Varṇakas or Discourses. In the sequel I have tried to summarise the contents of the book. I have not however adhered to the order of treatment adopted therein. I trust that the summary will serve as a useful introduction to the study of the original in Sanskrit.

AN ANALYSIS.

The indispensable requisites of a work worth studying are four in number and are collectively called *Anubandha Chatushṭayam*. They are with respect to this work and generally to all works on the Vedānta:—

1. *Vishaya*—a Subject to be dealt with. Here it is Brahman.
2. *Prayojana*—a Benefit to be obtained by studying it. Here it is Moksha.
3. *Sambandha* —a Connection between the work as a whole and the subject dealt with. Here it is Exposition.

4. *Adhikārī*—a Qualified Student. Here he is the person endowed with the prescribed Sādhanas.

The third requisite is plain enough.

The fourth requisite is explained in Varṇaka 2.

The secoud *viz.*, the Benefit is Moksha or absolute freedom from bondage or misery. Misery is the final link in a chain of cause and effect, every link of it depending for its existence upon the previous link. The links are seven in all and are in inverse order—

(1) Misery (Varṇaka 4)
(2) Embodiment (,, ,,)
(3) Karma (,, 5)
(4) Love or hate (,, ,,)
(5) Attachment (,, 6)
(6) Aviveka (,, ,,)
(7) Ajnāna (,, ,,)

If the root cause Ajnāna, Ignorance of the Self, is removed by Jnāna, knowledge of the Self, the other links cannot possibly subsist any longer and Moksha is obtained for evermore. That Self is no other than Brahman (Varṇaka 7).

The first requisite of a work *viz.*, the Subject is here Brahman and is dealt with in the other Varṇakas. Generally speaking, a thing is capable of being defined in three ways:

(1) By *distinguishing* it from others (Vyāvartaka Lakshaṇa).

(2) By pointing out its *apparent attribute* (Taṭastha Lakshaṇa)

(3) By mentioning its *essential nature* (Svarūpa Lakshaṇa).

[*e. g.*, a particular house may be defined by (1) saying that it is east of another house, (2) pointto a crow just then perching upon it and (3) mentioning that it has three storeys].

The Self or Ātmā may therefore be defined as:

(1) *distinct* from Anātmā (Varṇaka 3)

(2) The *seeming* substratum of the phenominal universe (Varṇaka 1).

(3) *essentially* Sat, Chit, Ānanda (Varṇaka 11)

or again, differently as

(1) *distinct* from

(*a*) the three Bodies (Varṇaka 8)

(*b*) the Five Kosas („ 10).

(2) the *seeming* witness of the three states of experience, waking, dream and sleep (Varṇaka 9).

(3) *essentially* Sat, Chit, Ānanda (Varṇaka 11).

That the three words Sat, Chit and Ānanda do not connote any inherent differentiation in the Ātmā himslf who is ever Whole, Absolute and Infinite is explained in the last and 12th Varṇaka.

THE QUALIFIED STUDENT.

The student competent to study the Vedānta must have the four Sādhanas commonly called *Sādhanachatushṭaya* (Varṇaka 2). They are:—

1. *Nitiyānityavastu Viveka* — discrimination between the eternal and the transcient, arising out of a study of the sacred scriptures. Of the four Purushārthas or Ideals, Dharma, Artha, Kāma and Moksha, the last is certainly the Highest and the only and proper Purushārtha, for *that* alone is eternal and the others are but transcient.

2. *Ihāmutrarthaphalabhoga Virāga* — desirelessness in women and other objects of pleasure either of this world or of the wordls to come, arising out of a perception of their worthlessness. This is necessary as people having in some measure the

first Sādhana are still found hankering after evanascent pleasures.

3. *Samādhi Shakta*—This also is necessary as even Ṛshis endowed with the above two Sādhanas are still known to have given way to anger etc. It is a group consisting of

(1) Śama — steadying the mind in study by weaning it away from other things.

(2) Dama— control of the faculties of sensation and action.

(3) Uparati—renunciation, desireless activity or cessation from worldly concerns.

(4) Titikshā—indifference to heat and cold etc.

(5) Samādhāna—concentration of mind.

(6) Śraddhā—faith in the words of the Guru and the Vedānta.

4. *Mumukskutā*—Desire to be freed from bondage. It is the intense longing to be free and to realise his own oneness with Brahman. A person finding his house on fire rushes out to save himself forgetting for the moment his wife and children on whom he was lavishing all his affections till then. So should the aspirant long to free himself from the fire of Samsarā and leave all objects of

desire behind. A person who is endowed with the above three Sādhanas may be carried away by devotion to a personal God and may not care to attain the highest knowledge which transcends all limitations, personality included.

One gets all these Sādhanas by the fruition of his good actions performed in his countless past births and the consequent grace of Īśvara. Such a one should respectfully approach a competent Guru, look upon him as God Himself incarnate and learn from him the truth about the Soul, Īśvara and the universe and realise by personal experience the oneness of himself with Brahman and thereby attain absolute freedom from bondage and misery.

The Chain of Bondage.

In the fourth to sixth Varṇakas the chain of causation

1. from Ignorance (Ajnāna) to Indiscrimination (Aviveka).
2. from Indiscrimination (Aviveka) to Attachment (Abhimāna).
3. from Attachment (Abhimāna) to Love and Hate (Rāgadveshādi).
4. from Love and Hate (Rāgadveshādi) to Activity (Karma).

5. from Activity (Karma) to Embodiment (Śarīra).
6. from Embodiment (Śarīra) to Misery (Duhkha)

is traced in detail and the patent conclusion is drawn that

1. to free ourselves from misery, we must get rid of embodiment,
2. to get rid of embodiment, we must cease to act,
3. to cease to act, we must discard love and hate,
4. to discard love and hate, we must be free from attachment,
5. to be free from attachment, we must learn to discriminate between the Self and the non-Self,
6. to be able to so discriminate, we must dispel our ignorance of the Self,
7. to dispel ignorance, we must attain true knowledge *viz.*, the firm perception of the truth of the great saying "I am Brahman".

There is no other way of escaping this chain.

Misery.

Before we can think of freeing ourselves from misery, a preliminary question arises whether it is a part of our essential nature or is only an extraneous thing. If it were the former, we can never get rid of it for if we attempt to do so we will be destroying our own nature and therefore cease to exist; further if misery were a part of our nature there can be no room for happiness in us and none *can* possibly work for the elimination of misery or the attaining of happiness and there will therefore be no motive force at all to make us engage ourselves in good actions, and the whole library of the Vedas, the Śāstras and the Purāṇas will be mere waste paper. We cannot also consider misery to be a natural *attribute* as distinct from our essential nature like the burning power of Fire nor can we on that basis eliminate the attribute without destroying the essence. It is true that the burning power of Fire goes away when subjected to the influence of the magic stone, mantras etc., without destroying the fire itself and that fire becomes even cold to the touch. We cannot argue therefrom that misery though a natural attribute may go away and happiness come in without radically affecting the essential nature, for we must bear in mind that the

absence of burning power in Fire is only temporary and that it will reassert itself the moment the stone or Mantra is withdrawn. So may misery be kept in abeyance for a short time till the good action which made it disappear exhausts itself; then it will reappear again. Further, happiness, if not of our essence but only brought into existence by action, is bound to disappear when the effect of that action has worked itself out. But Moksha is eternal happiness and cannot therefore be caused by anything else. Again, if misery were a part of us, we must feel it even when we are asleep or sit quiet or are in the trance of Yoga; we do not do so. On the other hand, when we wake up from such states we remember that we were then experiencing happiness and *not* misery. It follows therefore that happiness is of our essence and that misery is only an extraneous appendage.

The same reasoning applies to the other link also. They do not therefore appertain to the Ātmā but are all extraneous things seemingly attached to it.

Embodiment.

If then happiness is of our very nature, how is misery caused? By embodiment, for we see the

sequence that wherever there is embodiment there is misery. Even those who happen to be kings are not free from misery for they have their own worries of statecraft, separation from their beloved ones, old age and so on. The oft-heard saying that a man is happy is but a result of misconception. The ploughman who is ever at his hard and painful work of ploughing gets accustomed to it and begins to sing even when ploughing but that is not due to true happiness but a mistaken feeling of happiness in what is really misery. Even the knowers of Ātmā are not free from misery for they are also embodied; they are therefore equally with others subject to hunger and thirst, heat and cold etc. But their attitude is quite different. They realise that all misery is only for the mind and that no trace of it can appertain to the Self which is pure Existence, Consciousness, Bliss. They understand aright the teaching "Unrelated is He the Ātmā" (Bṛhad.), reason out the same truth from the various attributes of the Ātmā as "partless" and "true", and experience the same in the states of sushupti, sitting quiet and samādhi. The attitude of the non-knower is the exact reverse. He mistakes the body etc., to be the Self, attributes to the one the qualities of the other and mistakenly thinks "I am a man, a Brāhmaṇa, a Gṛhastha and

so on." Even in their attitude towards the external world, the knower and the non-knower are different. The former knows that the world is but a seeming reality and acts as if in a dream. The latter thinks that the world is perfectly real and that his own experiences of pain and pleasure are also real. The difference in the attitudes does not detract from our proposition that even the knower is subject to misery because of his embodiment. Even the Devas, embodied as they are, are not immune from misery for they have their own quarrels and troubles and fear of returning to the earth when their store of good actions is exhausted. They become objects of worship for us just as the kings and other masters in this world are objects of reverence for those who come under their protection. To be free from misery therefore we must free ourselves from embodiment.

If disembodiment is essential for moksha, what is the status of those muktas who are said to shine resplendent in the stars? They are muktas only in a secondary sense. Moksha is of four sorts-1. *Sälokya* (Residence in the same region as the Deva worshipped, secured by obedience to Him and acting as His servant), 2. *Sāmípya* (Proximity to Him—secured by performing worship), 3. *Särüpya* (Form similar

to His—secured by Yoga consisting of the eight Aṅgas, Yama, Niyama etc.) and finally 4. *Syāujya* (Oneness with God—secured by knowledge or direct perception of the oneness of the individual soul and the Almighty). In the last alone is there no return to birth; those who attain one of the three other muktis may return.

We also see in experience that there is no misery in sleep when we are free from embodiment and that it is present in the waking and dream states for there is embodiment then. Though we instance sleep as a state of disembodiment for the purpose of understanding our proposition, we must not mistake sleep or even the great sleep in Pralaya as equal to moksha for in the former two ignorance and waking again are both inherent while in moksha they do not exist at all.

KARMA.

The next question for consideration is, what causes this embodiment. Sperm and ovum are by themselves not sufficient causes, for most often they fail to produce a body. Nor are the five elements, or time or space sufficient causes in themselves, for, if they were, all bodies must be similar as the causes are common to all. We know that

though mud is common its modifications, the pots etc., are dissimilar, the dissimilarity being due to the dissimilarity in the effort made by the potter. Similarly there is a cause for the variety found in the creation of bodies though they have all for their material cause the same five elements. That cause is Karma, the store of good and bad actions previously done by the Jīva now inhabiting a particular body. When it becomes ripe for enjoyment, embodiment follows. Even in this life we see that embodiment is perceived only in the states of waking and dreams for we have to enjoy then and that it is absent in sleep for then there is no Karma to be enjoyed. We see from the above that, just as no pot will be created even though mud is present if there is no effort by the potter, so will there be no embodiment for the Jnāni even though the five elements created by God may exist, for all his Karmas have been destroyed by Jnāna and there is no motive force towards the creation of a body.

Karma is of three sorts, good, bad and mixed, giving rise to bodies of respectively the Devas and the like, animals and the like, and human beings and the like. Each one of these may also be subdivided into the highest, the middle, and the lowest classes. The doership of Karma does not appertain

to the Ātmā but only to the three instruments, the mind, speech and the body. It seems to belong to the Ātmā only by mistaken transposition just as a sailor sees the trees on the shore move and thinks himself unmoving. Though the instruments are inert they can yet act, for do we not see the inert wind and inert floods uprooting trees. The actions done by each of these instruments may also be classified under good, bad and mixed.

LOVE OR HATE.

Do the instruments act of their own accord or are they compelled to do so by something else? We see as a matter of experience that they act only when there is no motive, love or hate. Ātmā the unconnected cannot be the impeller though he may seem to be so by virtue of our mistakenly attributing love or hate to him. A red-hot iron rod seems to scorch; but the scorching is due to the heat and not to the rod. The redness seems to occupy some length but the length is of the rod and not of the fire. Though love and hate are inert they can be impellers just as the inert fire is the impeller in a gun and as the dead body causes the relations to engage themselves in funeral rites. The sacred teaching that Ātmā is the impeller does not mean anything more than saying that by his presence he

enables others to act just as the sun by his presence enables us to do our business and as the loadstone by its presence causes the iron piece to move. The sun or the loadstone is not affected by the actions of the living beings or the iron piece. So is the Ātmā untouched by the activities of love or hate. He is thus neither the doer nor the impeller. The causal relation between love or hate and activity is seen from the fact that activity exists in the waking or dream state as love or hate then exists and that it is absent in sleep when there is no room for love or hate.

Though I have for the sake of brevity called the motive mental element as love or hate, I must mention that the author has analysed it into sixteen distinct sorts *viz.*, Rāga. (love), Dvesha (aversion), Kāmā (desire), Krodha (anger). Lobha (miserliness) Moha (inflation), Mada (haughtiness), Mātsarya (jealousy), Īrshyā (intolerance), Asūya (envy), Dambha (ostentation), Darpa (pride), Ahamkāra (egotism), Icchā (want), Bhakti (devotion), and Śraddhā (faith). [The translations are only approximate]. Of these, the first thirteen have to be subdued and the last two cultivated. The fourteenth, Icchhā, being the sense of want caused by uuavoidable hunger etc., cannot be eradicated; and on the other hand its

suppression will lead to pain. Acting according to it will be neither good nor bad, and it has to be done.

ATTACHMENT.

Love or hate arises only when we are conscious that "I am a husband," "I am a Brāhmaṇa" and so forth. This sense of attachment is called Abhimāna. We do not have love or hate while sleeping, for this consciousness is then wanting.

AVIVEKA.

The sense of attachment is due only to our Aviveka or non-discrimination between the Self and the non-Self. We do not realise that the statements "I am Brāhmaṇa" etc., cannot be true of the Self.

AJNANA.

Aviveka again is due to our beginningless ignorance of the true nature of the Self. The fact that we say that "I am a Brāhmaṇa" etc., transferring the Brāhmaṇa-hood etc., from the body to which it appertains to the Ātmā which is quite distinct from it shows our ignorance of the Self. Even the learned who perceive that this inert body is not the Self but postulate a soul distinct from it and capable of going to other worlds are equally

mistaken for the real Self is neither a doer nor an enjoyer; He is ever present, conscious, unlimited and real.

NATURE OF AJNANA.

We must not ask the further question, how is this Ajnāna or ignorance caused? For we have charactarised it as beginningless. Its beginninglessness does not import also endlessness for it is destroyed by knowledge. It is like the antecedent non-existence of a pot which is admitted by the Tārkika to be beginningless but at the same time capable of being destroyed by the birth of that pot. He admits also that the subsequent non-existence of the pot after its destruction is endless though it has a beginning. Beginninglessness and endlessness are not therefore necessarily inseparable.

It is impossible to define the nature of this Ajnāna. It is not real for it disappears on the rise of knowledge. It is not unreal for we experience it unlike the horn of a hare and other non-existing things. It cannot be both real and unreal. It cannot have parts for it is finer than the finest; it is neither without parts for it is capable of modification as the visible universe. It cannot be both with parts and without parts. Again it is not distinct from the Self which is existence, for it cannot be

distinct from the Self and yet exist and further such an assumption will be opposed to the Scriptures proclaiming the oneness of the Self. It is not also identical with the Self for the Self, the ever conscious, cannot be called Ignorance nor can Ignorance the inert attribute be conceived of as the Self. It cannot be both distinct and not distinct from the Self. The only conclusion therefore possible is that Ajnāna is Anirvachanīya or Indefinable. It is not that *we* cannot define it but that *it* cannot be defined. It is not therefore any confession of our inability to define it but a postulation of its inherent nature. Its indefinability is its definition,

AJNANA REMOVED BY JNANA ALONE.

This Ajnāna can be removed only by Jnāna and not by Karma for Karma is not antagonistic to Ajnāna but on the other hand feeds it. Darkness can be removed by light and by light alone and not by any amount of beating down. It may be asked whether Jnāna or knowledge is not itself an activity of the mind and therefore incompetent to dispel ignorance. The *act of knowing* must be distinguished from the *resultant knowledge*; the former is the means and the latter is the end. Again knowledge as the resultant of the act of knowing must be distinguished from *knowledge pure and simple* unrelated

to any act of knowing. This latter *pure knowledge is of the nature of the Self* itself. The *resultant knowledge is a state of the mind* caused by the act of knowing, dispelling the antecedent ignorance of a particular object. *The act of knowing is an activity of the mind* aimed at such dispelling. The power of dispelling ignorance is always only in the pure knowledge nature of the self. It permeates both the other two and because of this permeation we are able to say " we have this knowledge ", "we know this" etc. The word knowledge is therefore applied to these two only in a secondary sense.

The author instances the state of sleep when that pure knowledge shines and illuminates our ignorance for when we wake up we are conscious that we were ignorant. If knowledge is antagonistic to ignorance, how can it illuminate it without destroying it? The answer is that pure knowledge is not antagonistic to anything at all but what is really antagonistic is that knowledge reflecting in the mental state of knowledge. The sun does not burn a piece of grass but its refraction through a lens does it. If then for the destruction of ignorance we have to postulate a reflected knowledge, it does not follow that it is distinct from pure knowledge or that it endures after the destruction of Ajnā-

na. It also disappears and dissolves into pure knowledge the moment Ajnāna is destroyed. There is thus no fear of any duality in knowledge.

Again as knowledge is a perception of Truth, it can be acquired only by proper enquiry into Truth and not by any extraneous action. If you want to know whether a substance in your hand is gold or not, there is no use of your engaging yourself in austerities ever so severe but you must begin to analyse the substance itself till you find out its nature. So to obtain knowledge of the Self you must discard all other activities and engage yourself entirely in the enquiry into the nature of the Self and the non-Self. You must spend your energy in learning aright (śravaṇa) and thinking aright (manana). All the Vedāntas are one in proclaiming that a person who so engages himself becomes before long free from samsāra, attains moksha even in this life and for ever afterwards.

LIMITATION OF THE SELF.

In the third varṇaka the universe is defined as comprising two entities the Self and the non-Self. The non-Self is really one though it seems many in its effects just as the earth which is one seems many when we consider its modifications, as moun-

tains, houses, walls etc., and just as water which is one is seen as many when we consider the same as an ocean, river, tank etc. So is the Self only one, though when limited by the modifications of the non-Self, it seems many as several individual souls or several Īśvaras. It cannot be said that there is no plurality of Īśvaras, for Īśvara is manifest in several forms of worship as Śiva, Viṣṇu etc., and in the numerous images throughout the land and there is no harm certainly in ascribing Godhead to those pure consecrated forms when we are prepared to consider our impure body itself as our Self.

This limitation of the Self by the modifications of non-Self may be considered in two aspects called respectively Avaccheda and Pratibimba, *i. e. delimitation* and *reflection*. The Ākāśa which is one becomes the house space or pot space when it happens to be limited by the house or the pot, different modifications of the same earth. So does the Self which is one become a God, a man, a Brāhmaṇa and so on when it happens to be limited by such bodies which are the creation of the non-Self. The sun who is one becomes many when he is seen reflected separately in the ocean, river or pot water. So does the Self who is one become many when reflected in the several bodies (including

the minds)found in the universe. Just as the shakiness of the water is seen in the image alone and not in the sun, so do the doership, enjoyership and other attributes of the mind appear in the reflected Self (chidābhāsa) alone and not in the original Self.

THE SELF IS BRAHMAN.

As the space in the pot is not different from the space in the house and as the reflection is not distinct from the object reflecting, so is the individual soul not distinct from the universal soul and *vice versa* in their true nature. As the same water is seen as the wave and the wave is seen as the foam, so is the Pāramārthika or Real Soul seen as the Vyāvahārika or Practical Soul functioning in the world and the latter is in his turn seen as the Prātibhāsika or seeming soul seemingly functioning under certain conditions. The Soul may therefore be considered as three fold: (1) the *Pāramārthika* (apparent in sushupti or deep sleep), (2) the *Vyāvahārika* (apparent in Jāgrat or waking) and (3) the *Prātibhāsika* (apparent in svapna or dreaming). The foam has no existence apart from the wave and the wave has no existence apart from the water. The Prātibhāsika Soul has no existence apart from the Vyāvahārika and the Vyāvahārika has no existence apart from the Pāramārthika. The coolnes

of the water is intact in the wave and in the foam. So are the characteristics of Existence, Consciousness and Bliss which appertain to the Pāramārthika Soul found in the other two also. If one eliminates the limiting conditions and finds out this Real "I" in himself by a study of the Vedānta teachings like "I am Brahman", by cogent reasoning and by secure knowledge, he becomes, as he ever was, the unlimited Brahman and all the Upanishads are agreed in proclaiming that virtue and sin no more touch him.

Method of knowing the Self.

If then the Self is no other than Brahman and Brahman is ever existent, how is it that we do not perceive it now in direct experience and how are we to get that perception (Varṇaka 1).

The explanations are respectively called *Adhyāropa* or superimposition and *Apavāda* or elimination. If we mistake a rope for a snake, we do not see the rope because it is superimposed by the seeming snake and we can see the rope only if we eliminate that snake. The process of superimposition of the seeming universe on the eternal changless Brahman is called creation. The elimination of this seeming universe by an enquiry into, and

perception of, its falsity and its non-existence as apart from Brahman, just as we perceive the falsity of the snake and its non-existence as apart from the rope, leads to the state of moksha even in this life.

THE APPEARANCE OF THE UNIVERSE

THE CAUSAL STATE.

Just as we learn that our seeing the snake had its origin in our non-perception of the rope, so has this universe sprung from nescience called variously as Avidyā, māyā, mūlaprakṛti and so on. As our tendencies, experiences and thoughts do not die out in deep sleep but are only latent for the time being, so are the countless Jīvas with their individual deserts and tendencies latent in mūlaprakṛti, where there is perfect equilibrium of the three Gunas, Sattvam, Rajas and Tamas. When however they become ripe for expression the mūlaprakṛti resolves itself into three aspects 1. Collective *māyā* 2. Individual *Avidyā* and 3. inert *Tāmasī*. This we may call the causal stage in creation. The author compares the mūlaprakṛti to a twine twisted out of three coloured threads; an apter illustration would have been the white sunlight, the blend of all the rainbow colours. Brahman reflected in māyā is Īśvara, the creator of the universe; Brahman reflected in

Avidyā is the Jīva or Individual soul; Brahman reflected in Tāmasī is Matter or the physical cause of the universe. Brahman is thus both the efficient cause and the material cause of the universe but viewed in its different aspects, just as the spider is the *weaver* when it weaves the web and is equally the *woven* when we remember that the material for the web comes only out of its body.

The Subtile Stage.

In the next stage of creation called the subtile stage, the causal matter or Tāmasī Prakṛti subjected to Īśvara's will to create becomes twofold. As the causal stage has passed and the effect has come to manifest itself it is no more mere potentiality but is potency itself. The offsprings of Tāmasī are therefore called Śaktis, 1. the *Âvaraṇa Sakti* (the screening power) and 2. the *Vikshepa Sakti* (the manifesting power), the unperceivability of the rope and the perceivability of the snake in the rope-snake example being the corresponding parallels.

Āvaraṇa Śakti is itself two-fold 1. *Asattvāvaraṇa* *i. e.*, screening the existence of a thing, 2. *Abhānāvaraṇa* *i. e.* screening the shining forth of a thing. The former is got rid of by Paroksha Jnāna or

Indirect Perception which is obtained by Śravaṇa, learning the truth from our teachers, and the latter by Aparoksha Jnāna or Direct Perception which arises when by Śravaṇa or learning from our teachers we dispel doubt, by Manana or cogitation we get rid of the sense of improbability in the truth as taught to us, and by Nididhyāsana or concentration we dispel all mistaken conceptions. Then we are free from evil and attain our inherent bliss.

It is the Vikshepa Śakti that becomes subtile Ākāsa or spacial substance. From Ākāsa arises Vāyu, from Vāyu Agni, from Agni Ap, and from Ap Prithvī. These subtile elements are called Tanmātras. From the Sattva aspects of these separately are born the five Jnānendriyas or faculties of sensation; from them all collectively is born Antaḥkaraṇa (the Mind) considered fourfold as Manas (the cogitating), Buddhi (the determining), Ahamkāra (the egoistic) and Chitta (the passive). From the Rajas aspects of these elementals are separately born the five Karmendriyas or faculties of action; Prāṇa or Vital Force is born from them collectively and is itself considered fivefold as Prāṇa (inhaling), Apāna (exhaling), Vyāna (spreading), Udāna (uplifting) and Samāna (distributing). These seventeen *viz.*, the five Jnānendriyas, the five Kar-

mendriyas, the five Prāṇas, Manas (including Chitta) and Buddhi (including Ahamkāra) from the Linga or Sūkshma Śarīra (subtile body).

The Gross Stage.

An amalgam which consists of 50 % of a particular element and 12½ % each of the other four elements is called the sthūla or gross form of that particular element. This process of manufacturing is called Pañchīkaraṇa. From gross elements thus obtained are created the whole universe consisting of the fourteen lokas or rigions of abode, the gross bodies of Jīvas and the articles of food and other objects of enjoyment.

The Forms of Brahman.

Brahman or Ātmā as repeatedly mentioned before is ever one though he may seem as the many when reflected in the above-mentioned varied modifications of the non-Self (Varṇaka 7). Ātmā is Īśvara when reflected in māyā and Jīva when reflected in Avidyā. Bodies are of three grades, causal, subtile and gross, as above mentioned.

Īśvara as enlivening the universal or collective causal body is simply called *Isvara*; as enlivening the collective subtile body is called *Hiraṇyagarbha;*

and as enlivening the collective gross body is called *Virāt*. To those who are unable to contemplate on the first conception, the second is prescribed; to those who are unable to contemplate on the second the third is prescribed. It must be borne in mind that though these Īśvaras enliven their respective bodies they have no sense of attachment therein; for in the first the sense of attachment being due to egoism an *effect* of māyā has not yet been born or has merged in the causal māyā, in the second though egoism has had its birth there is no gross body on which it can operate, and in the third though there is egoism and also a gross body no sense of attachment can arise for there is no correlative "non-I" as he himself envelopes the whole universe. To those who are unable to contemplate even on Virāt the Vedas prescribe contemplation of that Īśvara who assumes the Guṇas Rajas, Sattvam and Tamas and creates, preserves and destroys, the universe under the respective names of Brahmā, Viṣṇu and Rudra and incarnates as Matsya, Kūrma etc., for the saving of the good and the punishment of the bad. As these Īśvaras have distinctive forms they *have* the sense of attachment but unlike the Jīvas they only assume it for the occasion just as an actor identifies himself for the moment with

the character whom he represents. To those again who are unable to contemptate even on these Īśvaras the Śāstras prescribe the images made of metal etc. It is the same Īśvara that pervades the forms of Brahmā etc., as of the metal images etc., and it is He alone that gives us the fruits of our actions. The Śāstras fully realising that it is impossible to convert the Jīvas ingrained in duality to an immediate conception of the Oneness of the Absolute prescribe these several forms for contemplation in view of the Jīvas' incompetency and not because of any severalty in Īśvara Himself. The ignorant not knowing this truth think that there are really many Īśvaras and fight between themselves as regards the superiority or inferiority of the particular Īśvara whom they worship. So much for Īśvara.

The Jīva as enlivening *his* causal body is called *Prājña*; as enlivening *his* subtile body is called *Taijasa*; as enlivening *his* gross body is called *Visva*. He certainly has a sense of attachment in all these bodies for he cannot be a doer otherwise.

Brahman and the Self.

As the same individual viewed from the standpoint of his son is a father, and viewed from the standpoint of his grandson is a grandfather, so is

the same Ātmā Īśvara when relatad to māyā and Jīva when related to Avidyā. Īśvara's Omniscience, Omnipotence, etc., and the Jīva's littleness etc., is due to their limiting attributes and not to any inherent difference in themselves, Water which is one will irrigate a whole village if confined in a lake; it will be sufficient only for a household if stored in a pot. Fire will seem big at the end of a big wick and small at the end of a small wick. The varying capability of the water is due to the varying size of the reservoir and not to the water itself. The varying size of the fire is due to the varying size of the wick and not to the fire itself. So with Ātmā. As fire or water is in itself neither big nor small, so are there no two Ātmās, one Omniscient and the other its reverse. It is the elimination of these limiting attributes and the realisation of the oneness of the Atma in the Universal Soul and in the Individual Soul that forms the highest teaching of the Vedānta Sāstra.

METHOD OF EQUATING.

That teaching is imparted in passages like "That art thou" in three aspects which we may call (1) *Sāmānādhikaraṇya* the appositional, (2) *Viseshaṇaviseshyabhāva* the definitive and (3) *Lakshyalakshaṇabhāva* the connotive.

(1) We may take the parallel sentence "He is this Devadatta", which we say when we recognise in an individual before us a person whom we have seen or heard of before. Here the words *He* and *This* stand in complete apposition and signify each only the physical form before us which is common to both the cenception of He and This. Similarly in the Vedic passage, *That* and *Thou* are in complete apposition and signify each only that Brahman Consciousness which is common to both the conceptions of That and Thou.

(2) "He" meaning a person endowed with the attribute of having *been* seen before is a conception of the past. "This" meaning a person actually being seen now is a conception of the present. When these two conceptions are equated by the word "is", the conception of "He" has to be qualified or defined by the word "This" and the conception of "This" has to be qualified or defined by the word "He" for otherwise no equation can arise. So the word "That" denoting the omniscient absent Almighty has to be qualified or defined by the word "Thou" denoting the little-knowing present individual, and *vice versa*.

3. Again "He" endowed with the attribute of having been seen at a particular place or in a parti-

cular dress cannot be entirely identical with "this" endowed with the attribute of being seen at a different place or in a different dress. To equate them therefore we must discard the inconsistent attributes and perceive the identity of the individual who has those varying attributes. Similarly to equate "That" the omniscient imperceptible Ātmā with "Thou" the little-knowing perceptible Ātmā we must discard the inconsistent attributes and perceive the identity of the Ātmā who is common to both the conceptions. That is, though the words "That" and "Thou" may denote distinct conceptions, they must be taken to connote the same underlying reality for otherwise there can be no equation at all and the word "is" will be meaningless.

Significiance of Words.

The Śāstras analyse thus the methods in which the meaning of a sentence is carried to us.

(*a*) Direct (*Mukhya* vṛtti) *i.e.*, whether the words bear the full meanings respectively assigned to them *e. g.*, The King goes.

(*b*) Attributive (*Guna* vṛtti) *i.e.*, when one word which has a wider meaning is limited in its range of denotation by the attribute denoted by another word *e. g.*, The lily is blue, the student is fire (shining)

(*c*) Connotive (*Lakshaṇa* vṛtti) *i.e.*, where the direct meaning has to be

(1) *Abandoned completely* (*jahallakshaṇa*) as in "The village is *on* the Ganges" where to carry sense we have to substitute the word "on" by "near".

(2) *Not abandoned* (*Ajahallakshaṇa*) but ampli fied *e.g.*, "A red is running" where we have to add the word "house" etc., for redness being but a quality cannot run.

(3) *Abandoned partly and not abandoned partly jahadajahallakshaṇa*) *e.g.*, "He is this Devadatta," the example considered above.

In the Vedic teaching "That are Thou," the *direct significance* of the word "That" is Māyā *plus* the Brahman reflected therein *plus* the Brahman consciousness, the substratum of Māyā. The direct significance of the word "Thou" is Avidyā *plus* the Self reflected therein *plus* the Self consciousness, the substratum of Avidyā. The *connotation* of the word "That" is Brahman. The connotaion of the word "Thou" is the Self. The inconsistent attributes of Māyā and Avidyā have to be discarded and the Self whose nature is Existence, Knowledge and Bliss has to be equated with Brahman whose nature is also Existence, Knowledge and Bliss. It is one who realises this identity and

perceives it in direct experience that attains Moksha.

The Indicia of Meaning.

That this is the teaching of the Vedānta is borne home to us by applying the six tests mentioned in the Sāstras.

They are :—

1. *Upakrama and Upasamhāra* :—Consonance between the opening and the conclusion. *E.g.*,in the famous Chhāndogya sixth chapter the subject is opened thus "In the beginning the Sat (Being) alone was, one without a second" and concluded with the sentence "All this has that for their essence and that is true", the teaching of the oneness of the Absolute Being being common to both.

2. *Abhyāsa*-Repetition *e.g.*, the teaching "That art Thou" is repeated nine times thereby emphasising the same.

3. *Apūrvatā*—Impossibility of knowing it otherwise. *E.g.*, no amount of experience or reasoning can teach us about the truth "That art Thou".

4. *Phalam*—Usefnlness. *E.g.*, in the same passage attainment of mukti is guaranteed.

5. *Upapatti*—Logicality. *E. g.*, the reasoning that we can know Brahman "just as we know all mud-modifications by knowing a ball of mud" etc.

6. *Arthavāda*—Praise intended to probabilise and recommend the truth to us. *E.g.*,

(1) The 'creation' texts which by enunciating the creation of the Universe out of Brahman point out the non-existence of anything outside Brahman.

(2) The 'maintenance' texts which by stating that the Universe exists in and because of Brahman show the latter's oneness.

(3) The 'destruction' texts which also teach the same thing showing that the Universe dissolves in Brahman.

(4) The 'pervasion' texts which by stating that Brahman itself after creating the Universe entered it as jīva point out the identity of the jīva and Brahman in essence.

(5) The 'control' texts which by pointing out that Brahman is inherent in and controlls everything in the Universe emphasise their subordination to Brahman and negative their independent existence.

(6) The 'enquiry' texts which by analysing the nature of the Individual Soul and of the Universal Soul teach also the same thing.

(7) The 'result' texts which mention that by knowing Brahman one reaches the Highest and thereby induce an aspiration in the reader.

RIGHT UNDERSTANDING.

The process of understanding aright the teaching of the Vedānta with the help of the above tests is called *Sravaṇa* or learning. By this we get rid of Doubt, the first of the three hindrances to our acquiring knowledge. The second is the sense of improbability. "I now know quite well that the upanishaḍs are uniform in proclaiming the oneness of the Absolute. But how can that be in the face of the patent distinctiveness of Īśvara, jīva and the Universe?" This is removed by *Manana* or cogitation on the lines suggested by the Scripture. The third is mistaken perception. "I have understood aright the teaching of the Vedānta. It is also perfectly logical. But yet I cannot efface this insistent world of duality from my perception." This is removed by *Nididhyāsa*, maintaining an uninterrupted flow of perception of Brahman. The three hindrances being thus got rid of, the truth shines

for ever more and nothing more remains to be done by the knower.

Bodies and Kośas.

The distinctness of the Ātmā from the three Bodies and from the five Kośas or Sheaths is dealt with in the 8th and 10th Varṇakas. Their component parts and other particulars about them are mentioned in detail in the table attached hereto, for facility of reference. It is true that the Ātmā alone exists and that the bodies and Kośas can have no existence independent of Ātmā. Yet they sheath or screen the Ātmā just as the clouds caused by the sun hide it and the smoke caused by fire envelop it. They are therefore called Kośas or sheaths in analogy to the sheath of a sword. Just as we ordinarily call the sword-case and the sword put together as the sword, so do we give the name of Ātmā to the pure Ātmā and the enveloping Kośas or bodies put together; but they remain ever distinct from the Atmā as the sheath is distinct from the sword.

Adhyasa.

The further question arises, if Ātmā is really "unconnected" (Asaṅga) or "untainted" (Nirañjana) how can he be so related to the Kośas or to

the Bodies as to be ordinarily considered one with them? The logicians recognise only two kinds of relation *viz.*, 1. Inseparable relation (Samavāya) as between a thing and its parts, the type and the individual, the quality and the qualified, the action and the actor, and so on. 2. Relation by contact between two things as between a drum and the stick (*Samyoga*).

Ātmā's relation to the Kosās can be of neither sort for it is not mentioned in the examples of the first and is not a *thing* within the meaning of the second. We therefore give it a new name *Adhyâsa* or superimposition, *e.g.*, relation of the snake and the rope in the snake-rope example. This may be either (1) one-sided *e.g.*, Snake superimposed upon the rope and not the other way or (2) mutual *e.g.* Ātmā and its attributes being superimposed on the Kośas *and* the Kośas and their attributes being superimposed on the Ātmā. By the former superimposition we say "*I* am a man" etc., "*I* am thirsty" etc , "*I* think" etc., "*I* am intelligent" etc., "*I* am blissful" etc.; by the latter superimposition we say "my body (life, mind, intellect or ego) *exists*, *shines*, and *is blissful*."

This mutual superimposition is due to ignorance or want of discrimination in us. It wil' dis-

appear if we understand the significance of the Vedic teaching that Ātmā is without body, if we reason out our distinctness from our bodies by the simple logic that they cannot be "we" for we talk of *our* bodies just as we talk of *our* cows etc., and if we experience also our aloofness just as we experience our aloofness when the cows etc., suffer leaving their Master untouched by their suffering. That the cows etc., are outside us while the Kośas are in us does not make any difference in principle; but the higher degree of acuteness and purity of intellect is certainly necessary to perceive Ātmā's distinctness from the Kośas.

In the higher teachings of the Vedānta, even this relation of superimposition is not recognised for supeimposition connotes the existence of two distinct objects at the same time. But as a matter of fact the rope is *not* seen when the snake is seen, and the snake is *not* seen when the rope is seen. There is therefore no simultaneous existence of two things to enable one to be imposed upon the other; in fact only one, the rope, exists before, during and after the seeming appearance of the snake; the snake does *not*, in fact, exist at all before, during or after its seeming appearance. So with the Kośas. They

are really Mithyā *i.e.*, non-existing but seeming to be related to Ātmā, the only existing Reality.

THE STATE OF THE JNANA.

It may be asked, if the Kośas are only seemingly related to the Ātmā as the seeming snake to the rope, why do they not disappear the moment when Atmajnāna or knowledge of Ātmā arises just as the snake disappears the moment the rope is known. The answer is this. It may be that a person perceives that the name and the form of a pot are false in that they have no existence apart from the clay which has for the moment taken on that name and that form; but it does not follow that the pot should disappear from his vision for it *will* endure as long as the stability imparted to it by the potter subsists. Similarly a person may realise that the Kośas which seem to envelope him are false in that they have no existence apart from the Ātmā which forms their substratum; but it does not follow that they should disappear at once for they *will* endure as long as the stability imparted to it by the Prārabdha Karma (that portion of ante-natal Karma which has given birth to this body) subsists.

Again Reality is of three kinds: (1) *Prātibhāsika*: The seeming Real *e.g.*, the snake seen in the rope.

This is a creation of jīvas. This endures as long as the seemingness continues. (2) *Vyāvahārika*: The Practically Real *e.g.*, the rope in the above example. This is the substratum for the former and made as it is of the five Elements, Ākāśa etc., is the creation of Īśvara. This endures as long as practicality continues. (3) *Pāramārthika*: The Truly Real *viz.*, Ātmā. This is the substratum of the former and therefore of the former two also. This endures for all time. The knowledge that Ātmā alone is real is not inconsistent with the perception of the other two kinds of Reality, for their reality is quite different from the Reality of Ātmā. It therefore follows from the above that even the knower of Ātmā will perceive the world though it may be like a burnt up piece of cloth and that being in the world he must act practically and that for good. Knowers of Ātmā are of four grades (1) Brahmavid, (2) Brahmavidvara, (3) Brahmavidvarīyān and (4) Brahmavidvarishṭha. It is the last alone that is completely free from any activity of the mind and therefore from the perception of the outside world. He is really disembodied or Videhamukta and the prescription or prohibition by the Śāstras cannot therefore affect him. The other three though by virtue of

their knowledge have gone beyond the reach of the Śāstras have yet to conform to them for the guidance of the world, as they are still in the practical world and as their minds are still active.

The Three States of Experience.

The three states of experience (Varṇaka 9) are:

(1) *Jāgrat* or Waking when perception of the outside objects is had by means of the senses.

(2) *Svapna* or Dream when the mind impelled by the experiences obtained while waking creates out of itself the dreamer and the dream-world.

(3) *Sushupti* or Sleep when the whole world, gross and subtile, merges into the causal ignorance or Ajnāna which alone remains perceivable by the witness Self.

A witness is he who unaffected himself perceives another person, *his* condition and *his* activities. So does the witness Self perceive the three conditions of experience, the activities therein and the experiencer. It may be asked whether the experiencer is not himself the witness but as the experiencer is, as once before explained, a reflection of the Ātmā on the mirror mind and as the mind merges in Ajnāna during sleep the reflected experiencer also disappears leaving the Ātmā alone as the

witness. Further the experiencer moved as he is by pleasure or pain cannot be said to be "unaffected," a necessary attribute of a witness.

This Ātmā the *witness* cannot be the *witnessed* or known. It cannot know itself as the object of the act of knowing; nor can the mind or the reflected Ātmā (jīva) know it. Your face cannot see itself; nor can the mirror or the reflected face see it. Your face can be the object of seeing only as reflected in the mirror, for your face is the seen itself and cannot be seen in itself. Similarly the Ātmā cannot be the object of perception for, He is the perceiver himself and cannot be an object of perception. Though, however, He may not be perceivable it cannot be said that He is imperceptible. The sun does not illuminate himself nor is he illuminated by anybody but he is luminosity itself. So the Ātmā does not perceive himself nor is he perceived by anything but he is perception itself. Just as the witness is not affected by the person witnessed, his conditions or activities, so is the witness Ātmā untouched by the experiencing Ātmā (chīdābhāsa), his conditions or activities. The person who is able to realise in direct experience this witness-ness or aloofness is verily a mukta.

The Nature of Ātma.

The Ātmā has been mentioned before as being Existence (*Sat*), Consciousness (*Chit*), Bliss (*Ânanda*).

Sat is Being in the past, present and future, unchanged and impossible of being put an end to for any reason; its opposite the non-existing, Asat, does not exist as a matter of fact in the past, present or future but seems to exist and disappears on enquiring. The rope and the snake seeming therein are appropriate examples.

Chit is Shining of its own accord, independent of any other light, and illuminating the non-shining; its opposite, the dull jada, is incapable of shining by itself or illuminating others. The sun and a pot are appropriate examples.

Ânanda is Happiness of one's own accord, unlimited and eternal; its opposite, the painful Duhkha, is perceived as harmful or as the object of aversion and is quite distinct from happiness, Sukha, which is sought after for its own sake and not as a means to any other. Nectar and poison are appropriate examples. Duhkha or misery is of three kinds:

1. *Âdhyâtmika*. bodily, caused by diseases etc.,

2. *Âdhibhautika* physical, caused by serpents etc.,
3. *Âdhidaivika*: natural, caused by excessive rains etc.

Knowing the above defiinitions we must distinguish the Âtmā who is existent like the rope, shining like the sun and blissful like nectar, from the universe which is non-existent like the snake, dull like the pot and painful like the poison. He attains Moksha who realises this distinction in direct experience and knows the Ātmā.

Ātma is Sat.

Besides the Śrutis which point out that the Self alone exists, our common experience, rather feeling, that we never were not and that we never will cease to be, even though our present bodies may be of recent date and are likely to vanish before long, is instanced (Varṇaka 11) as proof of the fact that the Self is Existent. Its existence is existence absolute, incapable of being absent in the past, present or the future. It is beginningless, ever present and ever lasting.

Again, as we have now got our bodies, there must be some cause for our getting them and that cause must necessarily be antecedent to the birth of

these bodies for otherwise it will not be a cause. That cause is Karma. Again for the performance of that prenatal Karma, we must ourselves have existed and must have been endowed with bodies. Those bodies again must be traceable to a still further Karma antecedent to the birth of those bodies and so on backwards ad infinitum. Karma and embodiment are therefore beginningless in that they form an ever-receding chain. The Self which subsists and forms the substratum for this chain must be also beginningless but in his own nature. Similarly the Karma that we do now will not be wasted but will give us fresh bodies in the future; with those fresh bodies we will perform fresh Karma, the seed for still future bodies and so on forwards ad infinitum till of course Karma is absolutely destroyed by the birth of Jnāna. The Self which subsists throughout this coming chain of future births and Karma must be also endless though in his own nature; even if Karma is destroyed and future birth is put an end to, the Self is not destroyed but he exists for ever more as ever before but disembodied and free. The Self is thus ever Existent, Eternal. Even the great Pralaya or Dissolution is only for the universe and not for the Self who cannot be dissolved.

Atma is Chit.

The Self is Chit for he shines by himself unaided by any other light and illumines the whole universe by his own light. It may be asked how can we, ignorant as we are, be said to illumine the whole universe. But the answer is plain that the outside universe however big and varied it may be is after all only inert matter and cannot be the object of our perception unless we throw upon it the flood of *our* consciousness-light; *it* can never know us. Similarly the entire inside world consisting of the various Kośas, feelings, thoughts etc., within us is also inert and cannot be the object of our perception unless we turn upon it *our* consciousness; *it* can never know us. Even the mind which seems to know everything cannot know the Self for it is after all only an inert product of matter subject to various limitations and changes. The Śruti that the Ātmā has to be seen only by the mind must not be taken literally. Gold glitters when molten by fire. This does not mean that fire imparts or creates the glitter in the gold but only that when by fire the impediments to glittering are removed the gold glitters by virtue of its own nature.

Similarly when the purified mind dispels Ajnāna, the Self shines in his native glory. Even then the dispelling power of the mind does not inhere in the inert mind but is borrowed from the Self. We say that a lamp dissipates darkness but the mere lamp-vessel, the oil or the wick therein have no power in themselves to destroy darkness; nor can the ever present unlimited Agni do it. It is the combination of these all that has got that power. The whole combination is called a light and is conceived of as destroying darkness. Similarly in the body-lamp filled with the oil of Karma, the fire of Ātmā igniting the wick called mind gets the name of jīva and dispels darkness but that power is really only in the Ātmā and not in the others.

Ātma is Ānanda.

The Self is Ānanda, bliss eternal, uncaused and unexcelled. We experience it every day in deep sleep. It is not mere absence of pain that we experience then but positive happiness for we remember on waking up that we slept *happily*. The happiness experienced then is *eternal* as the limitations found in waking or dreams are absent then, is *uncaused* as women and other objects which seem to make us happy in waking or dreams are entirely absent then, and is *unexcelled* as we long for it

above all pleasures and actually hate such pleasures when they seek to disturb our sleep-happiness. It must not be argued that it cannot be eternal as we do not perceive it in waking or dream for the fact is that it *is* present even in those two other states but is not perceived clearly owing to the various passing phases of seeming finite happiness which obscure the ever-shining bliss. Though the smoke caused by fire may seem to obscure the fire, though the dew caused by the sun may seem to obscure the sun, the wise do know that the fire or the sun can never be obscured by them. So does the knower of Ātmā realise that though the finite appearances of happiness apparently caused by women and the like seem to obscure the inherent eternal infinite happiness of the Self they really owe their origin only to the latter and that the latter can never be obscured at all. He will realise that this Ānanda shines unobscured and unlimited in all the three states of experience. It is impossible to convey to another an idea of the magnitude of this Ānanda for it is infinite. It cannot be expressed in words or even recollected in its entirety. Even the Vedānta is powerless to adequately describe it; nay, Īśvara himself cannot express it adequately. It can be realised only in one's direct experience. Though

you can so experience it, you cannot experience it as an *object* of experience for you *are* then Ānanda itself.

The Ātma is Absolute and Unlimited.

In the Twelfth and last Varṇaka the unlimitedness of the Ātmā is explained to remove the possible misconception that the epithets Sat, Chit and Ānanda signify distinct and independent characteristics. Limitation is of three kinds (1) by *space* (Deśa) (2) by *time* (Kāla) and (3) by *things* (Vastu). As the limitation by space can have reference only to our bodies occupying limited space and not to the Ātmā which transcends space, it cannot have that limitation. In the previous Varṇaka it was pointed out that the Ātmā is eternal and is therefore unlimited by time. The third kind of limitation *viz.*, by things is itself of three sorts (1) limitation by the existence of a similar thing (Sajātīya) *e.g.*, a tree is limited as a similar tree exists (2) limitation by the existence of a dissimilar thing (Vijātīya) *e.g.*, a tree is limited as a dissimilar stone exists. (3) limitation by the existence of differentiation in itself (Svagata) *e.g.*, a tree is limited as it is differentiated into the trunk, leaves, branches, fruits etc.

Ātmā cannot be limited in any of these ways for the respective reasons that there is no second Ātmā, that the dissimilar Anātmā has no independent existence, that Ātmā being partless and homegeneous there is no possibility of differentiation in it. The three characteristics of Sat, Chit and Ananda are not distinct one from the other for, if they were, chittva (consciousness) being different from Sattva (existence) cannot exist but will be Asat or non-existent like the son of a barren woman. You cannot say in order to avoid this conclusion that Chit is distinct from Sat and yet is not Asat but is also a Sat though a different one, for this assumes the possibility of equating Chit with a Sat, just what you wanted to avoid by this assumption. The assumption therefore that Chit is distinct from Sat will lead to various anamolies, inconsistencies and dilemmas. Similarly Sat is one without a second and therefore ever full and therefore ever Ānanda, blissful. The Sat cannot be limited by another Sat for there are no two Sats nor by Asat for Asat cannot exist. It will be seen therefore from the above that Sat, Chit and Ānanda are *not* distinct characteristics, but that characterisation by any of these includes the other two. The tree could be differentiated into boughs, leaves etc., for they are finite things limited

to specific parts of the tree, Ātmā has no parts and Sattva is present wherever Ātmā is, so also Chittva and Ānandatva. They are coeval and co-existent with Ātmā. They cannot therefore be conceived of as different from one another or ever as distinct aspects of Ātmā. The question may be asked, if as a matter of fact these three are really one what is the necessity for postulating these three characteristics of Ātmā? In fact Ātmā cannot be characterised at all and even these are *not* attributes of Ātmā in the sense that they *qualify* Ātmā but are characteristics which distinguish Ātmā from Anātmā which is Anṛta (unreal), jaḍa (unconscious) and Duhkha (painful). The Ātmā which is distinct from Anātmā is therefore characterised for pupose of facility of comprehension by us as Sat (Real) as opposed to Anṛta (unreal), Chit (conscious) as opposed to jaḍa (unconscious) and Ānanda (Bliss) as opposed to Duhkha (pain). Even these terms therefore do not *define* Ātmā but only *distinguish* it which is ever One and transcends all possibility of definition by words or thoughts. Verily for one who realises in direct experience the transcendentality of his own Self and its identity with Brahman, nothing more remains to be taught, nothing more remains to be learnt and nothing more remains to be done.

In the foregoing pages I have merely summarised the contents of the book and have not made rany attempt to compare or contrast the same with other books on the same subject. There are cf course some minor differences but the beginner for whom especially this book is intended can igncre them for all practical purposes; they do not materially affect his obtaining a proper grasp of the main principles of the Vedānta.

Tinnevelly. *R. Krishnaswamy Aiyar.*

शरीरं	कोशः	अवयवाः		उपादानं
कारणं	आनन्दमयः	मूलाज्ञानं		अज्ञानं
		अज्ञानवृत्तयः १. प्रियं		
		२. मोदः		
		३. प्रमोदः		
सूक्ष्मं	विज्ञानमयः	बुद्धिः		भूतसूक्ष्मसत्त्वांशसम
		अहंकारः		,, ,,
	मनोमयः	श्रोत्रम्	ज्ञानेन्द्रियाणि	सूक्ष्माकाशसत्त्वांशः
		त्वक्		,, वायुः ,,
		चक्षुः		,, तेजः ,,
		जिह्वा		,, आपः ,,
		घ्राणः		,, पृथ्वी ,,
		मनः		भूतसूक्ष्मसत्त्वांशसमा
		चित्तं		,, ,, ,,
	प्राणमयः	वाक्	कर्मेन्द्रियाणि	सूक्ष्माकाशरजोंशः
		पाणिः		,, वायुः ,,
		पादः		,, तेजः ,,
		पायुः		,, आपः ,,
		उपस्थः		,, पृथ्वी ,,
		प्राणः	प्राणाः	भूतसूक्ष्मरजोंशसमष्टि
		अपानः		
		व्यानः		
		उदानः		
		समानः		
स्थूलं	अन्नमयः	शिर आदीनि		पञ्चीकृतभूतानि

स्थानं	देवता	व्यापार	अभिव्यक्त्यवस्था	व्यष्ट्यभिमानी	समष्ट्यभिमानी
—	—	—	सुषुप्तिः	प्राज्ञः	ईश्वरः
मुखं	चतुर्मुखः	निश्चयः			
हृदयं	रुद्रः	अभिमानः			
कर्णशाष्कुली	दिक्	शब्दग्रहणं			
त्वक्	वायुः	स्पर्श ,,			
कृष्णतारं	सूर्यः	रूप ,,			
रसना	वरुणः	रस ,,			
नासाग्रं	अश्विनौ	गन्ध ,,			
कण्ठः	चन्द्रः	संकल्पविकल्पौ	स्वप्नः	तैजसः	हिरण्यगः
नाभिः	विष्णुः	अवधानं			
तात्वादिः	अग्निः	वचनं			
करतलः	इन्द्रः	आदानं			
पादतलः	उपेन्द्रः	गमनं			
गुदः	मृत्युः	विसर्जनं			
उपस्थः	प्रजापतिः	आनन्दनं			
हृदयं	विशिष्टः	उल्लासः			
गुदः	विश्वसृष्टः	निश्वासः			
सर्वत्र	विश्वयोनिः	बलादानं			
कण्ठः	अजः	उद्गमनं			
नाभिः	जयः	अन्नपचननयने			
—	—	जडः	जाग्रत्	विश्वः	विराट्



॥ श्रीः ॥

॥ लघुवासुदेवमननम् ॥



॥ प्रथमवर्णकम् ॥

सर्वतन्त्रस्वतन्त्राय सदात्माद्वैतवेदिने ।
श्रीमते शंकरार्याय वेदान्तगुरवे नमः ॥ १ ॥

योऽवतीर्ण इहाचार्यरूपेण यतिनां मुदे ।
श्रीमन्नारायणं वन्दे तं हरिं करुणानिधिम् ॥ २ ॥

मननाख्यं प्रकरणं वासुदेवयतीश्वरैः ।
रचितं विस्तरेणाद्य संग्रहेण प्रकाश्यते ॥ ३ ॥

बालानामुपकाराय मम विज्ञानसिद्धये ।
तत्र श्रीबालगोपालकृष्णः संनिहितो भवेत् ॥ ४ ॥

इह खलु धर्मार्थकाममोक्षाणां चतुर्णां पुरुषार्थानां मध्ये मोक्ष एव परमपुरुषार्थः, नित्यत्वात् 'न च पुनरावर्तते न च पुनरावर्तते' (छा० ८. १५. १.) इति श्रुतेः । इतरेषां त्रयाणां न तथात्वम्, अनित्यत्वात् 'तद्यथेह कर्मचितो लोकः क्षीयत एवमेवामुत्र पुण्यचितो लोकः क्षीयते' (छा० ८. १. ६.) इति श्रुतेः । स च मोक्षो ब्रह्मज्ञानादेव सिध्यति, 'तमेव विदित्वाति मृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय' (श्वे० ६. ५.), 'ब्रह्मविदाप्नोति परम्' (तै० २. १.) इत्यादिश्रुतिभ्यः ॥

तच्च ब्रह्म अध्यारोपापवादाभ्यां ज्ञातव्यम्, आरोपितनिवृत्त्यैवाधिष्ठानज्ञानोदयात्, 'अध्यारोपापवादाभ्यां ज्ञातव्यस्तत्त्वनिर्णयः', 'न कर्मणा न प्रजया धनेन त्यागेनैकेऽमृतत्वमानशुः' (कै० २.) इति वचनात् । तस्मान्मुमुक्षुणा अध्यारोपापवादाववश्यं ज्ञातव्यौ ॥

तत्राध्यारोपो नाम शुक्तिकायां रजतवत्, रज्जौ सर्पवत्, स्थाणौ पुरुषवच्च निष्प्रपञ्चात्मवस्तुनि प्रपञ्चारोपः । अयमध्यारोपो वस्त्वज्ञानादागतः । तदज्ञानमेवाविद्या तमो मोहो मूलप्रकृतिः प्रधानं गुणसाम्यमव्यक्तं मायेति चोच्यते । मूलप्रकृतिर्नाम शुक्लरक्तकृष्णतन्तुसमुदायरूपरज्जुवत्सत्त्वरजस्तमोगुणसमुदायरूपा । अस्याः प्रलयो महासुषुप्तिरिति च नाम । अस्यां मूलप्रकृतावनन्तकोटिजीवाः स्वस्वकर्मवासनाभिः सह जतुपिण्डे सुवर्णरेणव इव सृष्टेः पूर्वं लीना वर्तन्ते । अयमनुभवः सकलजनानां सुषुप्त्यवस्थायामस्ति । सा मूलप्रकृतिः सृष्टिकाले परिपक्वजीवकर्मवशान्मायाऽविद्या तामसीति त्रिविधा जाता । तत्र माया विशुद्धसत्त्वप्रधाना । तत्र प्रतिबिम्बितं सत्सृष्टेः पूर्वं विद्यमानं ब्रह्मचैतन्यमीश्वर इत्युच्यते । तस्याव्याकृतोऽन्तर्यामीति च नाम । स एव जगत्स्रष्टा । स एव परिपूर्णं ब्रह्मचैतन्यम् । तदेव तामस्यवच्छिन्नं सज्जगदुपादानमपि भवति । तन्तोरूर्णनाभवत्स्वोपाधिप्राधान्येनोपादानकारणं स्वप्राधान्येन निमित्तकारणम् ॥

अयमीश्वरः केन प्रकारेण जगत्सृष्टवानिति चेत्,

उच्यते— पूर्वोक्ताऽविद्या रजःप्रधाना बहुप्रकाराऽनन्ता। तदविद्याप्रतिबिम्बितचैतन्यरूपा जीवा अप्यनन्ताः। अनयोर्जीवेश्वरयोर्व्यष्टिरूपाऽविद्या समष्टिरूपा मूलप्रकृतिश्च क्रमेण कारणशरीरे। तयोः कारणशरीरयोर्जीवस्येश्वरस्य चावस्थानं सुषुप्त्यवस्था। तयोः स्वस्वकारणशरीरमेवानन्दमयकोशः। एवं कारणप्रपञ्चसृष्टिः॥

अथ सूक्ष्मप्रपञ्चसृष्टिरुच्यते— ईश्वरस्येक्षणवशात्तमोगुणरूपा प्रकृतिरावरणशक्तिर्विक्षेपशक्तिरिति द्विविधा जाता। तत्र विक्षेपशक्तिरेव सूक्ष्म आकाशोऽभवत्। आकाशाद्वायुः। वायोरग्निः। अग्नेरापः। अद्भ्यः पृथिवी। एतेषां पञ्चभूतानां सूक्ष्मभूतान्यपञ्चीकृतानि तन्मात्राणि चेति नाम। एतेषामपि सत्त्वरजस्तमोगुणाः कारणादज्ञानादागताः सन्ति। एतेषामाकाशादीनां पृथक्पृथक्सत्त्वगुणांशाच्छ्रोत्रं त्वक्चक्षुर्जिह्वा घ्राणमिति पञ्च ज्ञानेन्द्रियाणि क्रमेण जातानि। आकाशादिसत्त्वसमष्ट्याऽन्तःकरणं जातम्। तच्च मनोबुद्ध्यहंकारचित्तभेदेन चतुर्विधम्। तत्र बुद्धावहंकारस्य मनसि चित्तस्य चान्तर्भावः। एवमाकाशादिरजोगुणाद्वाक्पाणिपादपायूपस्था इति पञ्च कर्मेन्द्रियाणि जातानि। आकाशादिरजोगु-

णसमष्ट्या प्राणो जातः । स च प्राणापानव्यानोदानसमानभेदेन पञ्चविधः । एतज्ज्ञानेन्द्रियपञ्चकं कर्मेन्द्रियपञ्चकं प्राणपञ्चकं मनो बुद्धिश्चैकीभूय सप्तदशात्मकं सूक्ष्मशरीरं लिङ्गाख्यमुच्यते । इदमेव भोगसाधनम् । अस्मिन्सूक्ष्मशरीरे जीवेश्वरयोरवस्थितिः स्वप्नावस्था । अस्मिन्विज्ञानमयकोशो मनोमयकोशः प्राणमयकोशश्च सन्ति । एवं सूक्ष्मसृष्टिप्रकारः ॥

अथ स्थूलसृष्टिप्रकार उच्यते— अथ तमोगुणप्रधानान्यपञ्चीकृतान्याकाशादीनि पञ्चापि भूतानि प्रत्येकं द्वेधा विभज्य तत्रैकैकमर्धं चतुर्धा विभज्य स्वार्धभागं विहायेतरभूतार्धभागेषु संयोजनं पञ्चीकरणम् । एवं कृते पञ्चापि पञ्चीकृतानि भवन्ति । एतेभ्यः पञ्चीकृतेभ्यो भूतेभ्यो ब्रह्माण्डं तदन्तश्चतुर्दश भुवनानि तेषु चाण्डजजरायुजस्वेदजोद्भिज्जरूपचतुर्विधस्थूलशरीराण्यन्नादिभोग्यवस्तूनि च जातानि । अस्मिन्स्थूलशरीरे जीवेश्वरयोरवस्थानं जाग्रदवस्था । इदं स्थूलमेवान्नमयकोशः । एवं स्थूलसृष्टिप्रकारः ॥

इदं कारणशरीरं सूक्ष्मशरीरं स्थूलशरीरं च प्रत्येकं

व्यष्टिसमष्टिभेदेन द्विविधम् । 'वनम्' 'ग्रामः' इत्यादि समष्टिः, 'वृक्षः' 'गृहम्' इत्यादि व्यष्टिः । एवं सर्वशरीरं समष्टिः, एकशरीरं व्यष्टिः । तत्र समष्ट्युपाधिक ईश्वरः, व्यष्ट्युपाधिको जीवः । तत्रापि कारणसमष्ट्येश्वरः, कारणव्यष्ट्या प्राज्ञः । सूक्ष्मसमष्ट्या हिरण्यगर्भः, सूक्ष्मव्यष्ट्या तैजसः । स्थूलसमष्ट्या वैश्वानरः, स्थूलव्यष्ट्या विश्वः । इति जीवेश्वरयोरवान्तरभेदः ॥

अयमेवेश्वरः सत्त्वरजस्तमोगुणैरुपाधिभिर्ब्रह्मविष्णुरुद्ररूपेण सृष्टिस्थितिसंहारान्करोति । ब्रह्मणो विराट्पुरुषेऽन्तर्भावः । विष्णोर्हिरण्यगर्भेऽन्तर्भावः । रुद्रस्य चेश्वरेऽन्तर्भावः । एवं प्रपञ्चोत्पत्तिः । अयमेवाध्यारोपः । इदं विक्षेपशक्तिकार्यम् ॥

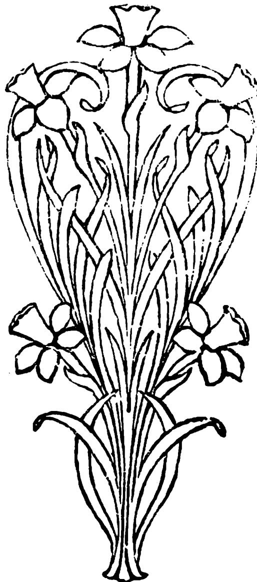
अथावरणशक्तिकार्यमुच्यते— ईश्वरमात्मज्ञानिनं च विहायान्येषां सर्वेषां जीवानां पञ्चकोशानामात्मनश्च भेदमावरणशक्तिरन्धकार इवावृणोति । आवरणं च द्विविधमसत्त्वावरणमभानावरणं चेति । 'वस्तु नास्ति' इति व्यवहारकारणमसत्त्वावरणम् । 'वस्तु न भाति' इति व्यवहारकारणमभानावरणम् । आवरणशक्तिकार्यमेव सं-

सारवृक्षस्य मूलम्, न विक्षेपशक्तिकार्यम् । एतन्मोक्ष-सिद्धेरपि हेतुः । द्विविधमप्यावरणं तत्त्वज्ञानेन विनाश्यम् । तत्त्वज्ञानं च परोक्षज्ञानमपरोक्षज्ञानं चेति द्विविधम् । तत्र गुरुमुखाद्वेदान्तजन्यं ज्ञानं परोक्षज्ञानम् । इदमेव श्रवणम् । अनेन 'वस्तु नास्ति' इत्येवंरूपमसत्त्वावरणं नश्यति । तदा 'वस्त्वास्ति' इति व्यवह्रियते । श्रवणेन संशयं मननेनासंभावनां निदिध्यासनेन विपरीतभावनां च निवर्त्य देहात्मज्ञानवद्ब्रह्मात्मज्ञानं जायमानमपरोक्षज्ञानम् । अनेन 'वस्तु न भाति' इति व्यवहारहेतुरभानावरणं नश्यति । एवं परोक्षज्ञानेनापरोक्षज्ञानेन च 'ब्रह्म नास्ति, न भाति' इति व्यवहारहेतुरावरणद्वयमपि नश्यति । तदाऽनर्थनिवृत्तिरानन्दावाप्तिश्च भवतः । इति सप्तावस्थाः सिध्यन्ति । सप्तावस्था नाम— 'अज्ञानमावृतिस्तद्वद्विक्षेपश्च परोक्षधीः । अपरोक्षमतिः शोकहतिस्तृप्तिर्निरङ्कुशा ॥' इति । एवमाकाशवन्निर्मले चैतन्यवस्तुनि मिथ्याभूतप्रपञ्चकल्पनमध्यारोपः ॥

अथापवाद उच्यते— 'कारणव्यतिरेकेण कार्यं नास्ति' इति बोधेन शुक्तिकायां रजतवद्रज्जौ सर्पवच्च 'ब्रह्मणि प्रपञ्चो नास्ति' इति निषेधोऽपवादः । 'या

मा सा माया' 'या न विद्यते साऽविद्या' इति व्युत्पत्त्या मायायाः कल्पितत्वं सिद्धम् । एवं यः 'ब्रह्मव्यतिरेकेण किमपि नास्ति, तद्ब्रह्माहमेव' इति विचार्य जानाति स एव जीवन्मुक्त इति वेदान्तसिद्धान्तः ॥

इति प्रथमवर्णकम् ॥





॥ द्वितीयवर्णकम् ॥

अथ द्वितीयवर्णकेऽनुबन्धचतुष्टयमुच्यते। विषयः प्रयोजनं संबन्धोऽधिकारी चेत्यनुबन्धचतुष्टयम्। अस्य वेदान्तशास्त्रस्य ब्रह्मैव विषयः। मोक्ष एव प्रयोजनम्। प्रतिपाद्यप्रतिपादकभावो बोध्यबोधकभावो वा संबन्धः। साधनचतुष्टयसंपन्नोऽधिकारी। यथा बृहस्पतिसवने ब्राह्मण एव राजसूये क्षत्त्रिय एव, तथा वेदान्तशास्त्रे साधनचतुष्टयसंपन्न एवाधिकारी। नित्यानित्यवस्तुविवेक इहामुत्रार्थफलभोगविरागः शमादिषट्कं मुमुक्षुत्वं चेति साधनचतुष्टयम्। 'ब्रह्मैव नित्यम्, जगदनित्यम्' इति श्रुतिस्मृतिपुराणादिना स्वयमेव जायमानं ज्ञानं नित्यानित्यवस्तुविवेकः। 'इह स्रक्चन्दनादिविषयभोगोऽमुत्राप्सरःस्त्रीविषयादिभोगश्चेत्युभयमप्यानित्यम्' इति श्ववान्ताशनमूत्रपुरीषादिवत्तत्र वैरस्यमिहामुत्रार्थफलभो-

गविरागः। शमदमोपरतितितिक्षासमाधानश्रद्धा इति शमादिषट्कम्। शमो नाम श्रवणादिव्यतिरिक्तेभ्यो निवर्त्यात्मन्येव श्रवणादिविषये मनसः स्थापनम्। दमो नाम ज्ञानकर्मेन्द्रियनिग्रहः। उपरतिर्नाम संन्यासो निष्कामकर्मानुष्ठानं व्यवहारलोपो वा। तितिक्षा नाम प्रारब्धागतशीतोष्णादिसहनम्। समाधानं नाम श्रवणाद्यनुकूलविषये मनसः समाधिः। श्रद्धा नाम गुरुवेदान्तवाक्यविश्वासः। इति शमादिषट्कम्। गृहे दह्यमाने तत्रस्थो दह्यमानः पुरुषो यथा कलत्रपुत्रादिकं परित्यज्य स्वतापोपशमनार्थमेव बहिर्निर्गत्य तापोपशमनं कर्तुमिच्छति, एवं सांसारिकतापोपशमनं संपादयितुं त्यक्तसर्वैषणस्य ब्रह्मतादात्म्यभावे मोक्षे तीव्रेच्छा मुमुक्षा। लोके केषांचिन्नित्यानित्यवस्तुविवेके सत्यपि वैराग्यस्यादर्शनादिहामुत्रार्थफलभोगविरागेणापि भवितव्यमित्युक्तम्। तदुभयसत्त्वेऽपि केषांचिदृषीश्वराणां कोपतापादिदर्शनाच्छमादिनापि भवितव्यमित्युक्तम्। एतत्त्रितये सत्यपि केषांचिद्भक्त्येश्वरोपासकानां ज्ञानाधिकारादर्शनान्मुमुक्षयापि भवितव्यम्॥

एवंरूपोऽधिकार्युपहारसमित्पाणिः सन्सद्गुरुमुपगम्य

नमस्कृत्य विश्वासविनयाभ्यां सह 'हे स्वामिन्, हे भगवन्, गुरो' इति संबोध्य 'जीवः कः? ईश्वरः कः? जगत्कीदृशम्? एतत्त्रितयं कस्मादागतम्? कस्माद्भविष्यति?' इति प्रश्नं कुर्यात्, 'परीक्ष्य लोकान्कर्मचितान्ब्राह्मणो निर्वेदमायान्नास्त्यकृतः कृतेन । तद्विज्ञानार्थं स गुरुमेवाभिगच्छेत्समित्पाणिः श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठम् ॥' (मु० १. २. १२.) इत्यादिश्रुतेः 'तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया । उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥' (गी० ४. ३४.) इति गीतावचनाच्च ॥

एवं शिष्येण प्रार्थितः सद्गुरुर्दयया सत्त्वरजस्तमोगुणैर्जीवेश्वरजगतामागमनप्रकारं बोधयित्वा आत्मस्वरूपमपि करतलामलकवद्बोधयति । अस्याधिकारिणः साधनचतुष्टयं च बहुजन्मार्जितपुण्यपुञ्जपरिपाकवशादीश्वरानुग्रहेण लब्धमिति वेदितव्यम् । एतत्तत्त्वज्ञानप्रदायकं गुरुमीश्वरमेव विद्यात् । एवं यो गुरुमुखाज्जीवात्मपरमात्मनोरभेदं विचार्य जानाति स एव मुक्तिं गमिष्यतीति सिद्धम् ॥

इति द्वितीयवर्णकम् ॥





॥ तृतीयवर्णकम् ॥

अयं प्रपञ्चः कतिविध इति चेदात्माऽनात्मा चेति द्विप्रकारः। प्रपञ्चातीतस्यात्मनः कथं प्रपञ्चान्तर्भूतत्वामिति न शङ्कितव्यम्। कथमिति चेत्, अस्य प्रपञ्चस्य चेतनाचेतनात्मकत्वादात्मनश्चेतनरूपत्वादात्मानं विना प्रपञ्चस्याभावादात्मनः प्रपञ्चान्तर्भावो वक्तव्य एव। तर्हि चेतनं किमचेतनं किमिति चेत्, जङ्गमं सर्वं चेतनं स्थावरं सर्वमचेतनम्। तर्हि चेतनानामचेतनानां च प्रत्येकं बहुप्रकारत्वात्कथं द्विप्रकार एव प्रपञ्च इति चेच्छृणु। अनात्मैक एव। स कार्यरूपेणानेकरूपोऽभूत्। आत्मा चैकरूप एव। सोऽप्यनात्मकार्योपाधिभिरनेकजीवा इत्यनेकेश्वरा इति च भाति। एकस्येश्वरस्य जीववत्कथमनेकत्वमिति चेत्, पुण्यक्षेत्रेषु ग्रामेषु गृहेषु च शिवविष्ण्वादिमूर्तिभेदेन स्थितत्वादिति ब्रूमः। मृच्छि-

लादिरूपाणां तासां मूर्तीनां कथमीश्वरत्वमिति चेत्; ईश्वरत्वमस्ति, सर्वैरपि तासु मूर्तिषु बहुद्रव्यव्ययं कृत्वा अभिषेकनैवेद्यादेः क्रियमाणत्वात्। येषां शास्त्रे विश्वासो नास्ति ते म्लेच्छादयो मूर्तीनां पूजने नोदाहरणीयाः, सर्वतः श्रद्धावतामेवोदाहरणीयत्वात्। किं च हेये मल-मूत्राद्यात्मकेऽस्मिञ्शरीर आत्मबुद्धिं कुर्वतां जीवानाम-त्यन्तशुद्धासु मूर्तिष्वीश्वरबुद्धिकरणे को वा दोषः ?

एवमेकस्यात्मनः कार्यरूपेणानेकत्व एकस्यात्मनोऽ-नात्मकार्योपाधिभिरनेकत्वे च दृष्टान्तः क इति चेत्, शृणु। यथैकैव पृथिवी कार्यरूपेण परिणता सती पर्वतो वृक्षो गोपुरं कुड्यं कुसूलं गृहं मठो घटः शराव इत्यादि-भेदं गच्छति, तथा मूलप्रकृतिरनात्मैक एव कार्यशरीर-रूपेणानेको जातः; यथा आकाश एक एव पृथिवीका-र्योपाधिषु प्रविष्ट इव प्रतीयमानः 'अयं घटाकाशः' 'अयं मठाकाशः' इत्यादिरूपेणानेकधा भाति, तथा आत्मा स्वयमेकोऽपि तत्तच्छरीरोपाधिभिस्तत्र प्रविष्ट इव सन् देवो मनुष्यो रामः कृष्णो ब्राह्मणः क्षत्रियो वैश्यः शूद्रः पशुः पक्षी क्रिमिः कीट इति बहुधा भाति। अयमवच्छिन्नपक्षे दृष्टान्तः। प्रतिबिम्बपक्षे तु, समुद्रो

नदी तटाकः कूपो घटजलमित्येकमेव जलं यथा बहुधा जातम्, तथाऽनात्मापि बहुधा जातः; तेषु समुद्रादिष्वादित्य एक एव प्रतिबिम्बितः सन्यथा बहुधा जातः, तथैक एवात्माऽन्तःकरणसहितेषु सर्वेष्वपि शरीरेषु प्रतिबिम्बितः सन्ननेको जातः, इत्युभयत्रापि दृष्टान्तो ज्ञातव्यः। यथा जलधर्माः शीतचलनादयस्तज्जलनिष्ठप्रतिबिम्ब एव भान्ति बिम्बभूतमादित्यं न स्पृशन्ति, तथाऽन्तःकरणधर्माः कर्तृत्वभोक्तृत्वाविकारा अपि तदन्तःकरणनिष्ठचिदाभास एव भान्ति बिम्बभूतमात्मानं न स्पृशन्ति। तस्माज्जीवात्मैव परमात्मा परमात्मैव जीवात्मा। कथमिति चेत्, यथा घटाकाश एव महाकाशो महाकाश एव घटाकाश एवमिति जानीहि ॥

ननु जीवात्मनः कल्पितत्वात्कल्पितस्य चासत्यत्वात्कथं तस्य सत्यपरमात्माभेद इति चेत्। पारमार्थिको व्यावहारिकः प्रातिभासिक इति जीवस्त्रिविधः। एते जीवाः क्रमेण सुषुप्तिजाग्रत्स्वप्नाभिमानिनः। यथा जले तरङ्गः कल्पितस्तरङ्गे च फेनः कल्पितः, तथा पारमार्थिके व्यावहारिकः कल्पितो व्यावहारिके च प्रातिभासिकः कल्पितः। यथा माधुर्यद्रवत्वशैत्यादीनि पारमार्थिकज-

लनिष्ठान्येव सन्ति तरङ्गे भान्ति तद्द्वारा फेनेऽपि भान्ति, तद्वत्सच्चिदानन्दाः पारमार्थिककूटस्थनिष्ठा एव सन्तो व्यावहारिके भान्ति तद्द्वारा प्रातिभासिकेऽपि भान्ति। यथा फेनस्तरङ्गं विना नास्ति तरङ्गोऽपि जलं विना नास्ति जलं तु परमार्थभूतम्, एवं प्रातिभासिकोऽपि व्यावहारिकं विना नास्ति व्यावहारिकोऽपि पारमार्थिकं विना नास्ति। तस्माद्यथा परमार्थत्वेन घटाकाशो महाकाश एव, एवं पारमार्थिकः कूटस्थः परमात्मैवेति सिद्धान्तः। एवम् 'नेति नेति' (बृ० २. ३. ६.) इति वाक्येन देहादिपञ्चकोशेभ्यः पारमार्थिकं कूटस्थं पृथक्कृत्य तं पारमार्थिकं कूटस्थम् 'अहम्' इति जानन्सन् तत् 'अहं ब्रह्मास्मि' इति श्रुतिविचारेण युक्तिभिर्दृढनिश्चयेन साक्षात्कृत्य तिष्ठति। स एष परिपूर्णब्रह्मस्वरूपः, तमेव पुण्यपापकर्माणि न स्पृशन्तीति सर्वा अप्युपनिषद एकतात्पर्येण घुष्यन्ति॥

इति तृतीयवर्णकम्॥





॥ चतुर्थवर्णकम् ॥

इदानीमस्य जीवस्य दुःखं च जन्म च कर्म च रागद्वेषादि चाभिमानश्चाविवेकश्चाज्ञानं चेत्येतेषु पूर्वपूर्वं प्रत्युत्तरोत्तरं हेतुः; तत्र दुःखादिचतुष्टयं चतुर्थपञ्चमवर्णकयोर्विचार्यते ॥

जीवात्मनो दुःखं स्वाभाविकं वा आगन्तुकं वेति चेत्, आगन्तुकमिति ज्ञेयम् । स्वाभाविकमिति चेदनेकदोषाः सन्ति । तत्कथमिति चेत् । अस्य जीवात्मनो दुःखं स्वाभाविकं चेद्दुःखनिवृत्तिः कदाचिदपि न स्यात्; सुखमपि कस्यापि न स्यात्; दुःखनिवृत्त्यै सुखप्राप्त्यै च कस्यापि कर्म न स्यात्; सत्कर्मयोगध्यानोपासनेषु कस्यापि प्रयत्नो न स्यात्; वेदशास्त्रपुराणानि च व्यर्थानि स्युरिति जानीहि । ननु दुःखं स्वाभाविकमस्तु तन्निवृत्त्यै च

प्रयत्नं करोत्विति चेत्; कदाचिदप्येतन्न संभवति, स्वाभाविकस्य स्वस्वरूपत्वात् । स्वस्वरूपनाशार्थं को वा प्रयत्नं कुर्यात्? स्वस्वरूपनाशे सति पुरुषार्थभाक्ः स्यात्? स्वाभाविकमेव स्वस्वरूपं कथमिति चेत् । गुडस्य मधुरगुणः स्वभावः । तस्य मधुरगुणस्य नाशे भवितव्ये गुडस्यैव नाशो भवेत् । तथा जीवात्मनो दुःखं स्वाभाविकं चेद्दुःखनाशे भवितव्य आत्मस्वरूपनाश एव स्यात् । आत्मनो नाशो नास्ति । अविनाशी नित्य इति च 'अविनाशी वा अरेऽयमात्मा' (बृ० ४. ५. १४.) 'आकाशवत्सर्वगतश्च नित्यः', 'न जायते म्रियते वा विपश्चिन्नायं कुतश्चिन्न बभूव कश्चित् । अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥' (कठ० २. १८.) इत्यादिश्रुतयो वदन्ति । तस्मादात्मनो दुःखं स्वाभाविकं न भवति, किं त्वागन्तुकमेवेति जानीहि । ननु स्वाभाविकं नश्यतु स्वरूपं तिष्ठत्विति चेत्, तन्न संभवति । नन्वग्नेः स्वाभाविकमुष्णत्वं मणिमन्त्रादिभिर्गच्छति, स्वरूपनाशोऽपि नास्ति, अन्यच्छैत्यमप्यागच्छति; तथाऽऽत्मनोऽपि दुःखं स्वाभाविकं भवतु, तदुत्कृष्टकर्मोपासनयोगबलेन गच्छतु, सुखं चागच्छ-

त्विति वदसि चेत् । सा निवृत्तिस्तात्कालिक्येव नात्यन्तिकी । कथमिति चेत् । कर्मजन्यं सकलमपि कर्मनाशे नश्यति । त्वदुक्तदृष्टान्तदार्ष्टान्तिकयोरग्न्यात्मनोरुष्णत्वं दुःखित्वं च मणिमन्त्रादिभिरुत्कृष्टकर्मोपासनयोगैश्च गतमपि मण्याद्यपनये कर्मादिक्षये च शैत्यं च सुखं च गच्छेत्, पुनः स्वाभाविकमुष्णत्वं दुःखित्वं चागच्छेत् । एवं च सति सर्वजीवानां तात्कालिकमुक्तिं विना पुनर्जन्मरहिता मुक्तिर्न स्यात् । किं च मोक्षस्य जन्यत्वे अनित्यत्वमपि स्यात् । 'न च पुनरावर्तते' इति मुक्तेर्नित्यत्वप्रतिपादकश्रुतेः 'अखण्डमानन्दमरूपमद्भुतम्' इति श्रुतेश्च विरोधः स्यात् । आत्मनो दुःखस्वभावत्वे सुषुप्त्यवस्थायां तूष्णींभावे योगिनां समाधौ च दुःखमेव प्रतीयेत । तथा न दृश्यते । किं तु त्रयाणामपि व्युत्थानानन्तरम् 'एतावत्पर्यन्तं सुखमेवाहमासम्' इति सुखमेव स्मर्यते । तस्मादात्मनः सुखमेव स्वाभाविकं दुःखमागन्तुकमिति जानीहि ॥

सुखस्वरूपस्याप्यात्मनो दुःखं शरीरपरिग्रहेणागतम्, 'यत्र यत्र शरीरपरिग्रहस्तत्र तत्र दुःखम्' इति व्याप्तेः । ननु लोके राजादीनामपि शरीरपरिग्रहेण

दुःखमस्ति वेति चेत्; अस्त्येव, तेषामपि शत्रुपीडया राज्यभारेण धनधान्यक्षयेण स्त्रीपुत्रादिमरणेन जरादिना स्वमरणेन च दुःखदर्शनात् । लोके 'केचित्सुखेन वर्तन्ते' इति व्यवहारो वृथा मोह एव । मोहेनापि दुःखस्य सुखत्वव्यवहारः कथमिति चेत् । भारवाहको बहुयोजनदूरं कार्यार्थं त्वरया धावन्, तथा संततमपि कृष्यादिकर्मकरणशीलश्चेत्येवमादयः सर्वेऽपि स्वस्वकर्मणो दुःखरूपत्वेऽपि मोहेन तत्तत्कर्म सुखं मत्वा संतुष्टा गानं कुर्वन्त उत्साहवन्तश्च वर्तन्ते । तस्मान्मोहेन दुःखमेव सुखमिव भातीति ज्ञातव्यम् ॥

तर्हि विवेकिनामपि शरीरपरिग्रहाद्दुःखमस्ति वेति चेत्, तेषामपि क्षुत्पिपासादिना शीतोष्णादिना व्याधिना सर्पवृश्चिकव्याघ्रादिना च दुःखमस्त्येव । तर्हि विवेक्यविवेकिनोः को विशेष इति चेत्, तयोर्बाह्यव्यापारेण विशेषाभावेऽप्यान्तरव्यापारेण विशेषोऽस्ति । यो विवेकी स महात्मा 'सकलमपि दुःखमन्तःकरणस्यैव नात्मनः, सच्चिदानन्दस्वरूपस्यात्मनोऽनृतजडदुःखस्वरूपान्तःकरणधर्मैरणुमात्रमपि संबन्धो नास्ति' इति श्रुतियुक्त्यनुभवैर्विचार्य ज्ञात्वा तिष्ठति । तथा हि 'अ-

सङ्गो ह्ययं पुरुषः' (बृ० ४. ३. १५.) इति श्रुतिः, निरवयवत्वात्सत्यत्वादित्यादिका युक्तयः, सुषुप्तितूष्णींभावसमाधिष्वनुभवश्च वेदितव्याः। योऽविवेकी स दुरात्मा त्वात्मस्वरूपमविचार्य देहादिकमेवात्मानं मत्वाऽनात्मधर्मानात्मन्यारोप्याऽऽत्मधर्मांश्च सच्चिदानन्दाननात्मन्यारोप्यैवमन्योन्याध्यासं कुर्वन् 'अहं देवः' 'अहं मनुष्यः' 'अहमान्ध्रः' 'अहं द्राविडः' 'अहं ब्राह्मणः' 'अहं क्षत्रियः' 'अहं वैश्यः' 'अहं शूद्रः' 'अहं ब्रह्मचारी' 'अहं गृहस्थः' 'अहं वानप्रस्थः' 'अहं संन्यासी' इत्यादिप्रकारेण जातिवर्णाश्रमाभिमानी तिष्ठति। एवं विवेक्यविवेकिनोर्बहुभेदोऽस्ति। विचार्यमाणे तयोर्बाह्यव्यापारेणापि न साम्यम्। कथमिति चेत्। विवेकी प्रपञ्चं सर्वमपि मिथ्येति निश्चित्य प्रारब्धभोगमपि स्वप्नभोगतुल्यमेव पश्यति। अविवेकी तु प्रपञ्चः सत्यः, आत्मनः सुखदुःखानुभवोऽपि सत्य एवेति पश्यति। एवं विवेकिनामपि शरीरपरिग्रहवशाद्दुःखमस्त्येव॥

देवानामपि 'वज्रहस्तः पुरंदरः' इत्यादिवेदवचनेषु शरीरपरिग्रहदर्शनाद्दुःखमस्त्येव। कथमिति चेत्। अन्योन्यं युद्धतः कोपशापाभ्यामसुरराक्षसोपद्रवात्पुण्यक-

मेफलनाशे सति भाव्यधःपातभयादपि दुःखमस्त्येव। कथं दुःखिनामपि तेषामितरैरुपास्यत्वं कथं वा सुखदातृत्वमिति चेत्, अस्मिँल्लोके राजप्रभृतीनां दुःखिनामपि स्वाश्रितपरिपालनादिकं यथा तथेति ज्ञेयम् । 'देवलोके देवा आनन्दरूपास्तिष्ठन्ति' इति श्रुतेर्देवा दुःखं सर्वमप्यन्तःकरणधर्मं मत्वाऽऽत्मानन्दस्वरूपं सदाऽनुभवन्त एव तिष्ठन्तीति तात्पर्यम् । तेषामपि दुःखमस्तीति वदन्त्याः 'ता एता देवताः सृष्टा अस्मिन्महत्यर्णवे प्रापतन्' (ऐ० २. १.) इति श्रुतेर्देवानामपि शरीरपरिग्रहाद्दुःखमस्त्येवेति तात्पर्यम् । तस्माद्विदेहमुक्त्यर्थमेव प्रयत्नः कर्तव्यः ॥

नन्वशरीरमुक्तेरेव मुक्तित्वं चेत्सशरीरा आकाशे नक्षत्ररूपेण परिदृश्यमानाः केचन देवा मुक्ता इति मनुष्यैः कथं कथ्यन्त इति चेत्, शृणु । सालोक्यं सामीप्यं सारूप्यं सायुज्यमिति चतुर्विधा मुक्तिः । चर्या क्रिया योगो ज्ञानमिति चतुर्णां क्रमेण साधनानि । भगवत्कैंकर्यरूपदासभावश्चर्या । शिवविष्ण्वादिपूजाविधिः क्रिया । यमनियमाद्यष्टाङ्गयोगो योगः । जीवपरमेश्वरयोरैक्यसाक्षात्कारो ज्ञानम् । तत्राद्यास्तिस्रो मुक्तयो मुख्या न भव-

न्ति, पुनरावृत्तिसंभवात्। सायुज्यमेव मुख्या मुक्तिः, पुनरावृत्तिवर्जनात्। 'योगेन सायुज्यम्' इति शास्त्रं निर्गुणब्रह्मयोगविषयम्। सशरीरमुक्तानामिवाशरीरमुक्तानां कदाचिदपि कुत्रचिदपि केनापि कथंचिदपि दर्शनाभावाच्छून्यमेवाशरीरमुक्तिरिति न मन्तव्यम्। अशरीरमुक्तानां शरीरस्यैव शून्यत्वं न स्वरूपसुखस्य। स्वरूपसुखं तु सुषुप्तिसुखवदशरीरत्वात्स्वसंवेद्यमेव नान्यसंवेद्यम्। सुषुप्तिर्मुक्तिसमाना चेत्सापि मुक्तिः स्यादिति न वाच्यम्। सुखानुभवमात्रेण साम्येऽपि सुषुप्तावज्ञानं पुनरुत्थानं चास्ति। मुक्तौ तदुभयमपि नास्ति। अतः सुषुप्तेर्मुक्तित्वं न संभवति। अत एव प्रलयस्यापि न मुक्तित्वम्। एवं सुषुप्तिसुखवन्मुक्तिसुखस्य स्वानुभवगम्यत्वात्प्रत्यक्षत्वमेव, न शून्यत्वम्। तर्हि सशरीरमुक्तीनामिवाशरीरमुक्तेरपि प्रत्यक्षत्वे तत्र को भेद इति चेत्, अज्ञाननिवृत्तिः पुनरुत्थानाभावश्च भेद इत्युक्तम्। एवं श्रुतियुक्तिभ्यामशरीरमुक्तेः परमसुखत्वं शरीरपरिग्रहेण दुःखं चोक्तम्। इदानीमनुभवेनापि तदुभयं वदामः। नित्यं सुषुप्तौ शरीरपरिग्रहाभावाद्दुःखाभावश्च जाग्रत्स्वप्नयोः शरीरपरिग्रहेण दुःखं च सर्वैरनुभूयते।

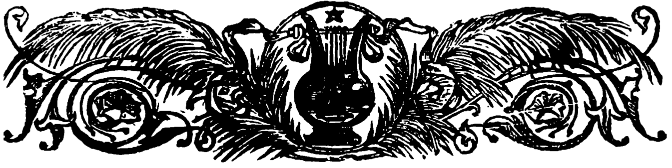
तस्मात् 'यत्र यत्र शरीरपरिग्रहस्तत्र तत्र दुःखम्' इति व्याप्तेरानन्दस्वरूपस्याप्यात्मनः शरीरपरिग्रहादेव दुःखमागच्छति, न तु स्वतः । तस्य शरीरस्य को वा हेतुरिति चेत्पूर्वकर्मसहितपञ्चीकृतभूतान्येव; न केवलभूतानि, तेषां सर्वत्र वर्तमानत्वात्तेभ्यः शरीरं स्यादिति न वक्तव्यम् ॥

ननु शुक्लशोणितरूपेण परिणतानामेव भूतानां शरीरकारणत्वेन विवक्षितत्वात्तादृशान्येव शरीरस्य कारणमिति न वक्तव्यम्, व्यर्थशुक्लशोणितेषु शरीरोत्पत्त्यदर्शनात् । तस्मात्कर्मसाहितान्येव शरीरस्य कारणानि । पञ्चभूतानां देशकालादीनां च सर्वसाधारणत्वात्तत्तत्कर्मवैचित्र्यमेव शरीरवैचित्र्यहेतुः, यथा मृदादीनां साधारणत्वेऽपि कुलालव्यापारवैचित्र्यमेव घटादिकार्यवैचित्र्यहेतुः । यथा दृष्टान्ते घटादेर्मृदुपादानकारणं कुलालव्यापारो निमित्तकारणम्, एवं दार्ष्टान्तिकेऽपि शरीरस्य पञ्चीकृतभूतान्युपादानकारणं तत्तत्कर्म निमित्तकारणम् । तस्माद्भोगप्रदकर्मणि सति शरीरपरिग्रहः, यथा जाग्रत्स्वप्नयोः कर्मणो विद्यमानत्वाच्छरीरप्राप्तिः । कर्माभावे शरीराभावः, यथा सुषुप्तौ कर्माभावाच्छरीराभावः ।

किं च यथा मृदि सत्यामपि कुलालव्यापाराभावे घटोत्पत्त्यभावः, तथेश्वरसृष्टेषु पञ्चभूतेषु सत्स्वप्यात्मज्ञानेन कर्मसु नष्टेषु तस्य ज्ञानिनः शरीरं नोत्पद्यते ॥

ननु कर्मशास्त्रे 'अवश्यमनुभोक्तव्यं कृतं कर्म शुभाशुभम् । नाभुक्तं क्षीयते कर्म कल्पकोटिशतैरपि ॥' इति, ज्ञानशास्त्रे 'ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा' (गी० ४. ३७.) इति च वचनयोः परस्परं विरोधे कथं निर्णयः कर्तव्य इति चेत्, शृणु । शास्त्रे प्रबलवचनं दुर्बलवचनं चास्ति । प्रबलं सिद्धान्तवचनम् । दुर्बलं पूर्वपक्षवचनम् । प्रबलं दुर्बलं निरस्यति । तद्यथा 'अहिंसा परमो धर्मः' इति वचनं प्रबलमपि सत् 'यागे पशुवधः कर्तव्यः' इत्यतिप्रबलवचनेन निरस्यते, एवम् 'अवश्यमनुभोक्तव्यम्–' इति वचनम् 'तपसा किल्बिषं हन्ति' (मनु. १२. १०४.) इति प्रबलवचनेन दुर्बलं सन्निरस्यते । तस्मात्संचितेषु कर्मसु बहुषु सत्स्वप्यात्मज्ञानेन तानि नश्यन्त्येव । कर्माभावे जन्माभावः । जन्माभावे दुःखाभावः । दुःखाभावे आनन्दाविर्भाव इत्ययमेव सिद्धान्तः ॥

इति चतुर्थवर्णकम् ॥



॥ पञ्चमवर्णकम् ॥

अस्यात्मनो दुःखं शरीरपरिग्रहाच्छरीरं च कर्मणेत्युक्तम् । तत्कर्म कतिविधमिति चेत्, शृणु । कर्म त्रिविधं पुण्यं पापं मिश्रं चेति । देवादिशरीरं पुण्यकर्मफलम् । तिर्यगादिशरीरं सर्वं पापकर्मफलम् । मनुष्यादिशरीरं मिश्रकर्मफलम् । एवमुक्तं त्रिविधमपि कर्मोत्कृष्टं मध्यमं सामान्यमिति प्रत्येकं त्रिविधम् । एवमुक्तकर्मभेदेन जन्मभेदश्च नानाप्रकारः । तथा हि— हिरण्यगर्भादिशरीरं पुण्यकर्मोत्कृष्टम् । इन्द्रादिशरीरं पुण्यकर्ममध्यमम् । यक्षराक्षसपिशाचादिशरीरं पुण्यकर्मसामान्यम् । परतापकरं कण्टकवृक्षविषवृक्षव्याघ्रसर्पवृश्चिकोलूकमशकजहूकादिशरीरं सर्वं पापकर्मोत्कृष्टम् । पनसाम्रकदलीनरिकेलादिफलपत्रपुष्पविनियोगवद्वृक्षलतादिकं ग्रामसूकरमहिषगर्दभोष्ट्रादिकं च सर्वं शरीरं पापकर्ममध्यमम् ।

अश्वत्थतुलसीबिल्वगवाश्वादिशरीरं पापकर्मसामान्यम् । इह मनुष्यलोके तु निष्कामकर्मानुष्ठानसाधनचतुष्टयसद्गुरुलाभश्रवणमननात्मज्ञानक्रमेण जीवन्मुक्तेर्विदेहमुक्तेश्च योग्यं मनुष्यशरीरं मिश्रकर्मोत्कृष्टम् । स्वाश्रमोचितकर्मणां काम्यकर्मणां चानुष्ठानयोग्यं शरीरं मिश्रकर्ममध्यमम् । चण्डालपुल्कसकिरातयवनादिशरीरं मिश्रकर्मसामान्यम् । तस्माद्विवेकिना पुरुषेणैतत्कर्मफलतारतम्यं विचार्य भूमौ मनुष्यजन्मनि मिश्रकर्मोत्कृष्टं जन्म यथा सिध्येत्तथा स्ववर्णाश्रमकर्माणि कृत्वा फलेच्छां विहायेश्वरार्पणं कृत्वा आत्मविचारद्वारा मोक्षप्राप्तावेव प्रयत्नः कर्तव्य इति सिद्धान्तः ॥

एतत्त्रिविधमपि कर्म केन क्रियत इति चेत्, त्रिविधकरणैरेव क्रियत इति जानीहि । नन्वस्मिँल्लोके 'अहं करोमि' 'अहं करोमि' इति वदतां सर्वेषामनुभवेनास्मिन्देहे देहाभिमानी सन्नहंशब्दार्थतया य आत्मा वर्तते तस्यात्मनः कर्तृत्वे वक्तव्ये तं विहाय त्रिविधकारणानां भवद्भिः कर्तृत्वं कथमुच्यत इति चेत्, शृणु । आत्मा अविकारी निष्क्रियः स्वगतभेदशून्यः । तस्मादात्मनः कर्तृत्वं वक्तुं न शक्यते । ननु कर्तृत्वं त्वात्मनि-

ष्ठतया भाति; कर्ता चान्यो न दृश्यते; एतत्कथमिति चेत्; आत्मनि प्रतीयमानं कर्तृत्वमध्यासात्, न तु स्वभावत इति विजानीहि। स्वाभाविकमिति चेत्, न केनापि 'वेदान्तविचारं कृत्वा ममेदं कर्तृत्वं परिहरणीयम्, अस्यानपाये संसारबन्धो नापयास्यति' इति व्यर्थः प्रयत्नः करणीयः। आत्मनः कर्तृत्वं स्वाभाविकं भवतु प्रयत्नविशेषेण च नश्यत्विति चेत्, स्वभावस्य स्वरूपत्वात्स्वरूपनाशार्थं को वा प्रयत्नं कुर्यात्? स्वरूपनाशे सति को वा पुरुषार्थमनुभवेत्? किं च, अकर्ता जीवन्मुक्तो न चेत्तदा वेदान्तसंप्रदायो गुरुशिष्यौ च न स्युः। किं च, आत्माऽकर्ता साक्षी निष्क्रिय इति प्रतिपादकस्य 'निष्कलं निष्क्रियं शान्तं निरवद्यं निरञ्जनम्' (श्वे० ६. १९.) 'साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च' (श्वे० ६. ११.) इत्यादिश्रुतिवाक्यस्यापि हानिः स्यात्। सुषुप्तावात्मनि विद्यमानेऽपि कर्तृत्वं न दृश्यते। यदि कर्तृत्वं तस्य स्वाभाविकमग्नेरुष्णत्वमिवोपलभ्येत। तथा नोपलभ्यते। तस्मादात्मनः कर्तृत्वं न स्वाभाविकम्। ननु सुषुप्तौ कर्तृत्वानुपलम्भः करणवियोगात्, यथा तक्षादेः कर्तृत्वे विद्यमानेऽपि स्नानभोजनादिसमये तद-

नुपलम्भः, तद्वद्भवत्विति चेत्, न । तूष्णींभावावस्थाया-मन्तःकरणसंयोगे विद्यमानेऽपि कर्तृत्वानुपलम्भादा-त्मनः कर्तृत्वं न स्वाभाविकम्, किं त्वाध्यासिकमेव ॥

अध्यासो नामान्यनिष्ठधर्माणामन्यत्रावभासः । यथा नौनिष्ठगमनस्य तीरस्थवृक्षे तीरस्थवृक्षनिष्ठाचलत्वस्य ना-वि चाध्यासवशाद्भानम्, एवं त्रिविधकरणनिष्ठकर्तृत्वस्या-त्मन्यात्मनिष्ठाकर्तृत्वस्य त्रिविधकरणे च भानमज्ञानवशा-देव । तस्मादात्मनः कर्तृत्वमारोपादिति जानीहि । ननु जडस्य त्रिविधकरणस्याचेतनत्वादचेतनस्य कथं कर्तृ-त्वम्, करणत्रयस्यैव कर्तृत्वे तस्य करणान्तरेणापि भ-वितव्यमिति चेत्, शृणु । यथा लोकेऽचेतनस्य वायो-र्वृक्षादीनामुन्मूलने तेषां दूरनिरसने च करणं विना कर्तृत्वम्, यथा च जलप्रवाहस्याप्यचेतनस्य वृक्षादीना-मुन्मूलने तेषां दूरनिरसने च करणं विना कर्तृत्वं दृश्य-ते, तथा त्रिविधकरणस्यापि करणान्तरं विना कर्तृत्व-मुपपद्यते ॥

एतात्रिविधकरणकृतानि कर्माणि कानीति चेत्, उच्य-ते । सविशेषचिन्ता निर्विशेषचिन्ता परलोकचिन्ता भक्ति-

ज्ञानवैराग्यचिन्तेत्यादिबुद्धिविकाराः सर्वेऽपि मनसा क्रियमाणानि कर्माणि मानसपुण्यकर्माणि । विषयचिन्ता परेषामपकारचिन्ता वेदशास्त्रयोरप्रामाण्यचिन्ता धर्माधर्माद्यभावचिन्तेत्यादिबुद्धिविकाराः सर्वेऽपि मानसपापकर्माणि । सविशेषचिन्ताया निर्विशेषचिन्तायाः पुण्यचिन्ताया अपि विषयचिन्तादिपापचिन्तया मिश्रीकृत्यानुष्ठानं मानसं मिश्रकर्म । वेदाध्ययनं शास्त्रपठनं गीतापठनं सहस्रनामपठनं पञ्चाक्षरादिमन्त्रजपो भगवन्नामकीर्तनं परोपकारवार्त्ता सत्यवाक्यं मृदुभाषणं पूर्वभाषणं च वाचा क्रियमाणं पुण्यकर्म । वेदशास्त्रदूषणं देवतादूषणमसत्यपिशुनपारुष्यवार्त्ता अपहासवार्त्ता चेत्यादि वचनं सर्वं वाचिकं पापकर्म । वेदाध्ययने पूजाकाल एवमादिपुण्यवार्त्तासु परनिन्दाया असत्यस्य परिहासस्य लौकिकवार्त्ताया एवमादिपापानां मिश्रीकृत्यानुष्ठानं वाचिकं मिश्रकर्म । पुण्यतीर्थस्नानं गुरुदेवतानमस्कारो देवपूजाप्रदक्षिणं सज्जनदर्शनं त्यागो लोकानुग्रहसंचार एवमादिकर्माणि कायेन क्रियमाणानि कायिकं पुण्यकर्म । परहिंसा परस्त्रीसङ्गश्चौर्यं दुष्टसङ्ग इत्यादिकर्माणि कायेन क्रियमाणानि कायिकं पापकर्म ।

ब्राह्मणभोजनार्थं परोपद्रवो देवालयनिर्माणार्थं परद्रव्यापहारः प्रपां स्थापयित्वा भृतकस्याप्रदानमेवमादिकर्माणि पुण्यानि पापानि च मिश्रीकृत्य कायेनानुष्ठीयमानानि कायिकं मिश्रकर्म ॥

एतानि त्रिविधान्यपि कर्माणि सम्यग्विचारणीयानि । विचारस्य फलं किमिति चेत् , मुख्यफलमवान्तरफलमिति फलद्वयमस्ति । कथमिति चेत् । इमानि त्रिविधकर्माणि त्रिविधैरेव करणैः क्रियन्ते । आत्मा त्वयमाकाशवदसङ्गो निरंशः परिपूर्णश्चैतन्यस्वरूपः । अतो न कस्यापि कर्मणः कर्ता । अत एव 'यच्चाप्नोति यदादत्ते यच्चात्ति विषयानिह । यच्चास्य संततो भावस्तेन चात्मेति गीयते ॥' इत्युक्त आत्मशब्दस्यार्थः । तस्मात् 'नैकमपि कर्म चिदाकाशस्वरूपं स्पृशति' इति ज्ञात्वा संशयं विहाय दृढानुभवेनावस्थानं मुख्यफलम् । 'ब्रह्मज्ञाने सत्यपि त्रिविधकरणमपि पुण्यकर्मण्येव स्थापयितव्यम्, तदसंभवे मिश्रकर्मणि वा स्थापयितव्यम्, न कदाचिदपि पापकर्मणि' इति ज्ञात्वा तथैवावस्थानमवान्तरफलम् । यथा कदलीपोषकस्य कदलीफलं मुख्यफलं तत्पत्रपुष्पादिकमवान्तरफलम्, तथैव त्रिविध-

करणकृतकर्मज्ञानस्यापि पूर्वोक्तफलद्वयमिति ज्ञेयम् ॥

नन्वम्भसा पद्मपत्रमिव कर्मणा ज्ञानी न लिप्यते; तस्य न कोऽपि विधिर्निषेधो वा, स त्वकर्ता कर्मसाक्षी कृतकृत्य इति सिद्धान्तितत्वात्; तस्य ज्ञानिनोऽज्ञानिन इव पुण्यकर्मैवानुष्ठेयमिति नियमः कथमिति चेत्। सत्यं स ज्ञानी कृतकृत्य एव, कर्तापि न भवति। न तत्र संदेहः। तथापि ब्रह्मविद्ब्रह्मविद्वरो ब्रह्मविद्वरीयान्ब्रह्मविद्वरिष्ठ इति तेषां मध्ये ब्रह्मविद्वरिष्ठ एव विदेहमुक्तः। असौ वरिष्ठ एव वृत्तिशून्यः। तस्यैव न विधिर्निषेधश्च। अन्येषामपि त्रयाणां ज्ञानमहिम्ना विधिनिषेधाभावेऽपि वृत्तिशून्यत्वाभावाद्व्यवहारवत्त्वाच्च लोकानुग्रहार्थं सदाचार एव स्थातव्यमित्युच्यते, न तु नियम्यते। तस्मात्तत्त्वज्ञानिना कर्मिणां मध्ये कर्मिवत्कर्मानुष्ठेयम्। जिज्ञासूनां मध्ये तु कर्म त्यक्त्वा 'ब्रह्मैव सत्यम्, अन्यत्सर्वमसत्यम्' इति ज्ञानमेवोपदेष्टव्यम्। अत्र प्रकृतं किमिति चेत्, त्रिविधकरणस्यैव कर्तृत्वं नात्मन इति निश्चितम् ॥

अथ त्रिविधमपि करणं स्वयमेव कर्तृ, अन्येन प्रेरितं वेति विचार्यमाणे रागद्वेषादिना प्रेरितमेव कर्तृ न

स्वयश्च, रागद्वेषादौ सति करणत्रयं प्रवर्तते असति न प्रवर्तेत इत्यन्वयव्यतिरेकाभ्यां रागद्वेषादेः करणप्रवर्तकत्वस्यानुभवसिद्धत्वात् ॥

ननु 'अहं देवालयं कारयामि' 'अहं तटाकं कारयामि' इत्यादिव्यवहारादात्मा कारयिता भवत्विति चेत्, न। आत्मनो निर्विकारत्वान्न तत्रापि कारयितृत्वमुपपद्यते। आत्मनि कारयितृत्वं भातीति चेत्, जपाकुसुमनिष्ठं लौहित्यं स्फटिक इव रागद्वेषादिनिष्ठं कारयितृत्वमात्मनि भ्रान्त्याऽऽरोप्यत इति ज्ञेयम्। स्वाभाविकं चेत्तन्नाशार्थं न कोऽपि यत्नं कुर्यात्, स्वभावस्य स्वरूपत्वात्। कथंचित्तस्य नाशे स्वरूपनाश एव स्यात्। आत्मनोऽपि कारयितृत्वं यदि स्यात्, तर्ह्यात्माऽसङ्गो निष्क्रियो अकारयितेति प्रतिपादिका 'अदृष्टमव्यवहार्यमग्राह्यमलक्षणमचिन्त्यमव्यपदेश्यमैकात्म्यप्रत्ययसारं प्रपञ्चोपशमं शान्तं शिवमद्वैतं चतुर्थं मन्यन्ते स आत्मा स विज्ञेयः' (माण्डू० ७.) इति श्रुतिर्भज्येत, कारयितृत्वस्य जन्यत्वे तज्जन्यमुक्तेरपि जन्यत्वं स्यात्, सुषुप्तावपि कारयितृत्वं दृश्येत। तन्न दृश्यते। तस्मादात्मनः कारयितृत्वं न स्वाभाविकम्। किं त्वागन्तुकमेव ॥

ननु सुषुप्तौ कारयितृत्वादर्शनमात्रेणात्मनः कारयितृत्वं नास्तीति वक्तुं न शक्यते ; यथोपाध्यायस्याध्यापकत्वं विद्यमानमपि शिष्यवर्गासंनिधाने न दृश्यते ; तद्वत्सुषुप्तौ करणसंयोगाभावाद्विद्यमानमपि कारयितृत्वं न दृश्यते ; जाग्रत्स्वप्नयोः करणसंयोगस्य सत्त्वाद्दृश्यत इति वक्तुं शक्यत्वादिति चेत् ; तर्हि जाग्रत्युदासीनतूष्णींभावावस्थायां करणसंयोगस्य विद्यमानत्वात्कारयितृत्वं दृश्येत । तन्न दृश्यते । तस्मादागन्तुकमेवेति वक्तव्यम् । यथा अन्योन्याध्यासादयोनिष्ठदीर्घत्वह्रस्वत्वादयोऽग्नावग्निनिष्ठोष्णत्वप्रकाशादयोऽयसि च भान्ति, तद्वदज्ञानादेव रागद्वेषादिनिष्ठकारयितृत्वमात्मन्यात्मनिष्ठाकारयितृत्वं रागद्वेषादौ च भाति ॥

नन्वचेतनस्य रागद्वेषादेः कथं कारयितृत्वम् , न हि घटो घटान्तरं प्रेरयतीति चेत् , सत्यम् । तथापि कुत्रचिद्योग्यतावशाज्जडः प्रेरयति योग्यताऽभावात्कुत्रचिन्न प्रेरयति । यथा जडोऽप्यग्निर्गन्धकादिसंयुक्तेङ्गालचूर्णविशेषैः सहितः सञ्जडमेव बृहन्नलिकान्तःस्थितं स्थूलपाषाणं प्रेरयंस्तेन चतुरङ्गसेनां हन्ति ; किं च प्रेतशरीरं जडमपि स्वज्ञातिक्रियमाणामपरक्रियां प्रति स्वयं कार-

यितृ भवति ; एवमेवाचेतनमपि रागद्वेषादि कारयितृ भवति । तर्हि 'आत्मा हृषीकेशः सर्वान्तर्यामी' इति वदन्त्याः श्रुतेः किं तात्पर्यमिति चेत्, आदित्यवत्संनिधानमात्रेण सर्वकार्यानुकूलो भवतीति तात्पर्यम्। नन्वात्मा संनिधानमात्रेणापि सर्वप्राणिकर्महेतुर्हि, अत आत्मनोऽपि तत्पुण्यपापतत्फलसंबन्धोऽपि स्यादिति चेत्, न । यथा आदित्यस्य संनिधानमात्रेण सकलजनपुण्यपापानुकूलस्यापि तत्पुण्यं च तत्पापं च तत्फलं च यथा न स्यात्तथा आत्मनोऽपि मन्तव्यम् । अयश्चेष्टापि संनिधानमात्रेण स्वानुकूलां कान्तशिलां यथा न स्पृशति तथा प्राणिकर्माण्यात्मानामिति च ज्ञेयम् । तस्मात्मनो निरञ्जनत्वनिर्विकारत्वभङ्गः ॥

एवमात्मस्वरूपे प्रसिद्धे गुरुणोपदिश्यमानेऽपि प्रतिबन्धकत्रयेण न निश्चयो भवति । प्रतिबन्धकत्रयं च संशयभावनाऽसंभावना विपरीतभावना चेति । ऋगादिशाखासूपदिश्यमानमुपनयनादिकर्म यथाऽनेकविधं तथर्गादिशाखासूपदिश्यमानमात्मतत्त्वमप्यनेकप्रकारं वा न वेति संशयः संशयभावना । सा सकलवेदान्ततात्पर्यावधारणरूपश्रवणेन नश्यति । एवं सर्वेषां वेदान्ताना-

मद्वैते ब्रह्मण्येव तात्पर्यमिति श्रवणेन प्रमाणविषये संशये नष्टेऽपि, इदमद्वैतं कथं संभाव्यते सत्यत्वेन प्रतीयमानेषु जीवेश्वरजगत्सु परस्परभिन्नेषु सत्स्विति बुद्धिरसंभावना। इयं स्वप्नदृष्टान्तादिरूपयुक्त्यात्मकमननेन नश्यति। एवं श्रवणे मनने च कृतेऽपि, अनाद्यविद्यावासनया सर्वस्यापि जगतो यथापूर्वं सत्यत्वप्रतीतिर्विपरीतभावना। सा ब्रह्मैकाकारप्रत्ययप्रवाहरूपनिदिध्यासनेन नश्यति। एवं प्रतिबन्धकत्रयस्य नाशाकरणे यथा सर्वस्य दाहकोऽप्यग्निर्मणिमन्त्रादिप्रतिबन्धकैः प्रतिबद्धः सन्नेकं तृणमपि दग्धुं न शक्नोति, एवं ज्ञानाग्निरपि प्रतिबन्धकैः प्रतिबद्धः सन्नज्ञानतत्कार्येषु किंचिदपि दग्धुं न शक्नोति। पूर्वोक्तप्रकारेणास्मिन्प्रतिबन्धकत्रयेऽप्यपनीते सति सद्य एवाग्निस्तृणमिवायमप्यविद्यां तत्कार्यं सर्वमपि दग्धुं शक्नोति॥

किं च, 'उपक्रमोपसंहारावभ्यासोऽपूर्वता फलम्। अर्थवादोपपत्ती च लिङ्गं तात्पर्यनिर्णये॥' इति वचनेन षड्विधलिङ्गैस्तात्पर्यनिर्णयः कर्तव्यः। अत्र च्छान्दोग्यषष्ठाध्याये 'सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्' (छा० ६. २. १.) इत्युपक्रम्य 'ऐतदात्म्यमिदं

सर्वं तत्सत्यम्' (छा० ६. ८. ७.) इत्यखण्डैकरस एवोपसंहृत इत्युपक्रमोपसंहारैकरूप्यमेकं लिङ्गम् । 'तत्त्वमसि' (छा० ६. ८. ७.) इति नवकृत्वस्तस्यैवाभ्यासो द्वितीयम् । अखण्डैकरसस्य प्रत्यक्षादिप्रमाणान्तराविषयत्वमपूर्वता तृतीयम् । 'तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्येऽथ संपत्स्ये' (छा० ६. १४. २.) इत्यखण्डैकरसज्ञानस्य प्रारब्धभोगानन्तरं विदेहकैवल्यरूपफलवचनं चतुर्थम् । अर्थवादस्तु पञ्चमम् । 'यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृन्मयं विज्ञातं स्यात्—' (छा० ६. १. ४.) इत्यादिदृष्टान्तवचनमुपपत्त्याख्यं षष्ठम् । सृष्टिस्थितिप्रलयप्रवेशसंयमनतत्त्वंपदार्थपरिशोधनफलप्रतिपादका इति सप्तार्थवादाः । तत्र 'तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः' (तै० २. १.) इत्याद्याः सृष्ट्याद्यर्थवादरूपाः श्रुतय आकाशादेः सर्वस्य ब्रह्मण एवोत्पत्तेस्तास्मिन्नेवावस्थानात्पुनस्तत्रैव लयान्मृदुत्पत्तिस्थितिलयात्मकस्य घटादेर्मृदभेदवत्कारणब्रह्ममात्रतामवगमयन्त्यो महावाक्योक्तं ब्रह्मणोऽद्वितीयत्वं संभावयामासुः । तथा 'स एतमेव सीमानं विदार्यैतया द्वारा प्रापद्यत' (ऐ० १. ३. १२.) 'तत्सृष्ट्वा तदेवा-

नुप्राविशत्' (तै० २. ६.) 'अनेन जीवेनात्मनाऽनुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि' (छा० ६. ३. २.) इत्याद्याः श्रुतयो ब्रह्मण एव जीवरूपेण प्रवेशं ब्रुवन्त्यो बहिः स्थित्वाऽन्तर्गृहे प्रविष्टदेवदत्तवज्जीवब्रह्मणोरभेदं महावाक्यार्थं संभावयामासुः। तथा 'यः पृथिव्यां तिष्ठन्पृथिव्या अन्तरो यं पृथिवी न वेद यस्य पृथिवी शरीरं यः पृथिवीमन्तरो यमयत्येष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः' (बृ० ३. ७. ३.) इत्यादिनियमनश्रुतिश्चात्यन्तभेदे नियम्यनियामकभावानुपपत्तेस्तयोरभेदमेव संभावयति। तथा 'स वा एष पुरुषोऽन्नरसमयः' (तै० १. १.) 'यदग्ने रोहितं रूपम्–' (छा० ६. ४. १.) इत्याद्यास्तत्त्वंपदार्थपरिशोधनरूपाः श्रुतयो जीवेश्वरोभयगतविरुद्धधर्मनिरसनद्वारा तयोरैक्यमेव संभावयन्ति। तथा 'ब्रह्मविदाप्नोति परम्' (तै० २. १.) 'अमृतः समभवत्' (ऐ० ३. ४.) इत्याद्याश्चाभेदज्ञानस्य निरतिशयफलप्रदर्शनेनाभेदस्य विवक्षितत्वं ज्ञापयन्त्यस्तमेव संभावयन्ति। इत्थं सृष्टिस्थितिप्रलयप्रवेशसंयमनतत्त्वंपदार्थपरिशोधनफलप्रतिपादकैः सप्तविधार्थवादैरनुगृहीतं सज्जीवब्रह्मैक्यरूपमखण्डैकरसमेवावान्तरवाक्यैः

सहितं यत्प्रतिपादयत्यतोऽखण्डैकरसत्वेनैव महावाक्यस्यार्थो वक्तव्य इति षड्विधलिङ्गैः श्रुतितात्पर्यावधारणं श्रवणमित्युक्तम् ॥

इदानीं किं प्रकृतमिति चेत् । मयोक्तप्रकारेण विचार्य 'रागद्वेषादिना प्रेरितं सत्रिविधकरणं त्रिविधकर्म करोति, प्रधानप्रेरितसेनया संपादितं जयं राजा अहं जितवानित्यात्मन्यारोपयति, एवमात्मा च रागद्वेषादिनिष्ठं प्रेरकत्वमज्ञानादात्मन्यभिमन्यते, एवमात्मनः कर्तृत्वं कारयितृत्वं च नास्ति ।' इति यो दृढं निश्चिनोति स एव जीवन्मुक्तः ॥

इति पञ्चमवर्णकम् ॥





॥ षष्ठवर्णकम् ॥

पूर्वं प्रतिज्ञातदुःखादिसप्तके दुःखं शरीरं कर्म रागद्वेषादिश्चोत्तरोत्तरहेतुत्वेनोक्तानि । इदानीं षष्ठवर्णके रागद्वेषादिवृत्तिभेदा अभिमानोऽविवेकोऽज्ञानं च कथ्यन्ते । रागो द्वेषः कामः क्रोधो लोभो मोहो मदो मात्सर्यमीर्ष्याऽसूया दम्भो दर्पोऽहंकार इच्छा भक्तिः श्रद्धेति रागद्वेषादिवृत्तयः षोडश । स्त्रीविषयकचित्तवृत्ती रागः । अपकारकर्तुः प्रत्यपकारेच्छा द्वेषः । गृहक्षेत्रादिसंपादनेच्छा कामः । तत्र विघ्नकर्तरि वैरस्यं क्रोधः । स्वसंपादितेषु किंचिदपि सत्पात्रे न देयमिति बुद्धिर्लोभः । ऐश्वर्यमदेन कृत्याकृत्यमविचार्य तूष्णीम-

वस्थानं मोहः । स्वस्य संपदस्ति, किं वा कर्तुमशक्यमिति बुद्धिर्मदः । स्वसमानसंपन्नजनदर्शनासहनं मात्सर्यम् । इदं दुःखं तं विहाय मम किमित्यागतमिति चित्तवृत्तिरीर्ष्या । इदं सुखं ममैव, तस्यापि किमित्यागतमिति बुद्धिरसूया । अनेन धर्मेण मम प्रसिद्धिर्भूयादिति चित्तवृत्तिर्दम्भः । मम न कोऽपि समान इति बुद्धिर्दर्पः । सर्वत्राग्रहोऽहंकारः । अवर्जनीयप्राशनविमोचनादिकर्मचिकीर्षा इच्छा । गुरौ सज्जनेषु देवतासु चातिप्रीतिर्भक्तिः । यागादिकर्मसु वेदान्तवाक्येषु गुरूपदेशे च विश्वासः श्रद्धा । इति षोडशविधो रागद्वेषादिः ॥

आत्मविचारप्रकरणे चित्तवृत्तिविचारस्य किं प्रयोजनमिति चेत्, शृणु । सकलजीवानां बन्धमोक्षौ मनसैव नान्येन । कथमिति चेत्—स्वभावनिर्मलस्य मनसोऽशुद्धेन योगो बन्धः । शुद्धरूपेणावस्थानं मोक्षः । रागादिचतुर्दशवृत्तयोऽप्यशुद्धाः । भक्तिश्रद्धे द्वे अपि शुद्धे । रागादित्रयोदशवृत्तयः सर्वेषां प्रयत्नं विनैव पुनः पुनरागच्छन्ति पापेष्वेव मनुष्यान्प्रवर्तयन्ति च । तद्वृत्तिशीलानामधोगतिरेव नोर्ध्वगतिः । रागादिवृत्तीर्निरुध्य भक्तिश्रद्धाभ्यामेव कर्म कुर्वतः क्रमेण संसारनिवृत्तिर्भविष्यति ।

तस्मात्पुरुषः स्वचित्तं सम्यक्शोधयित्वा अशुद्धिहेतुरागादिवृत्तीर्वर्जयित्वा शुद्धिहेतुभक्तिश्रद्धयोरेव चित्तं स्थापयेत् । इच्छया क्रियमाणं क्षुत्पिपासानिवृत्तिमूत्रपुरीषविसर्जनादि कर्म च त्यक्तुमशक्यम् । तत्त्यागे सत्यपि दुःखमागच्छति । तेन कर्मणा स्वर्गोऽपि नास्ति नरकोऽपि नास्ति । तस्मादैच्छिकं प्राशनमोचनादिकं कर्म कर्तव्यमेव ॥

एवं जाग्रत्स्वप्नयो रागादौ सति कर्मास्ति, सुषुप्तिमूर्च्छासमाधितूष्णींभावावस्थासु रागादि नास्ति कर्मापि नास्ति, इत्यन्वयव्यतिरेकाभ्यां रागादेः कर्महेतुत्वं सिद्धम् । इतः परं स रागादिः केनागच्छतीति चेत्, अभिमानेनागच्छति । एवं व्याप्तिरस्ति वेति चेत्, अस्ति। स्त्रीजनस्य 'अहं स्त्रीजनः' इति यावानभिमानोऽस्ति तावती रागादिपूर्वकं भर्तृशुश्रूषागृहरक्षापाकक्रियादिकर्मसु प्रवृत्तिरागच्छति । पुरुषजनस्यापि 'अहं पुरुषः' इति यावानभिमान आगच्छति तावती रागादिपूर्वकं दारादिपरिग्रहे कृषिवाणिज्यादिकर्मसु च प्रवृत्तिरागच्छति । एवं सर्वेषां जीवानामपि वर्णाश्रमाद्यभिमानेन रागादिपूर्वकं स्वस्वव्यापारे प्रवृत्तिरागच्छति ।

तस्माद्रागादेरभिमान एव कारणम् ॥

अस्य विचारस्य किं फलमिति चेत्, मुमुक्षुः पुरुषो जातिवर्णाश्रमवयोवस्थाद्यभिमानं त्यजेत्, तस्मिंस्त्यक्ते बन्धस्त्यक्तो भवेदिति जानीहि। अभिमाने सति रागादिः, अभिमानाभावे रागाद्यभाव इत्यन्वयव्यतिरेकयुक्त्या च जानीहि। तत्कथमिति चेत्— जाग्रदाद्यवस्थासु वर्णाश्रमाद्यभिमानस्य विद्यमानत्वाद्रागद्वेषादिनिमित्ता प्रवृत्तिरागच्छति, सुषुप्तावुदासीनावस्थायां च वर्णाश्रमाद्यभिमानाभावाद्रागद्वेषादिनिमित्ता प्रवृत्तिर्नास्तीत्येतज्जानीहि ॥

तर्ह्ययमभिमानः केनागच्छतीति चेत्, अविवेकेनागच्छति। तत्कथमिति चेत्— सर्वेषां जीवानां देहव्यतिरिक्तत्वे सत्यपि विवेकाभावादेव 'अहं ब्राह्मणः' 'अहं क्षत्रियः' 'अहं वैश्यः' 'अहं शूद्रः' 'अहं ब्रह्मचारी' 'अहं गृहस्थः' 'अहं वानप्रस्थः' 'अहं संन्यासी' 'अहं पुरुषः' 'अहं स्त्री' इत्याद्यभिमानो जायते। तं विना नान्यो हेतुः। अस्याभिमानस्याविवेकं विना अन्यच्छरीरमवलम्बनमस्ति चेत्, क्षत्रियस्य 'अहं

ब्राह्मणः' इति, स्त्रियाः 'अहं पुरुषः' इति, ब्रह्मचारिणः 'अहं गृहस्थः' इत्यभिमानोऽस्तु। स न दृश्यते। तस्माच्छरीरमवलम्ब्याभिमानो नागच्छति। शिखायज्ञोपवीतादिकमवलम्ब्य 'अहं ब्राह्मणः' इति, काषायकमण्डल्वादिकमवलम्ब्य 'अहं संन्यासी' इति चाभिमान आगच्छत्विति चेत्। शिखायज्ञोपवीतादि वैश्यकुलालयोरप्यस्ति। काषायकमण्डल्वादि केषांचिच्छूद्राणां तपस्विनामप्यस्ति। तेषामेतेषां च 'अहं ब्राह्मणः' 'अहं संन्यासी' इत्यभिमानः स्यात्। तथा न दृश्यते। स्त्रीपुरुषाभिमानवदवयवविशेषमवलम्ब्य 'अहं ब्राह्मणः' इत्याद्यभिमान इति चेत्, सर्वेषामप्यवयवविशेषाभावादेकरूपत्वादवयवविशेषोऽप्यवलम्बनं न भवति। तर्हि विशिष्टमातृपितृजन्यावयवविशेषमवलम्ब्याभिमानविशेष इति चेत्, तज्जन्यरोमनखदन्तमूत्रपुरीषाद्यवयवानामपि ब्राह्मणत्वादिव्यवहारः स्यात्। स न दृश्यते। तस्मादविवेकं विना अन्यत्किमप्यवलम्ब्याभिमान आगच्छतीति ब्रह्मणापि वक्तुं न शक्यते॥

तर्हि ब्राह्मणत्वाद्यभिमानः केनागच्छतीति सम्यग्विचार्यमाणे "लोके 'उत्सवः' इति 'कल्याणम्' इति

‘सभा’ इति ‘सेना’ इत्यनेकवस्तुसमूहस्य तत्तन्नाम्ना व्यवहारः प्रवर्तते । तथा मायामयस्यानिर्वचनीयस्य देहेन्द्रियादिसंघातस्यैव लोकव्यवहारेण केवलम् ‘ब्राह्मणः’ ‘क्षत्रियः’ ‘वैश्यः’ ‘शूद्रः’ ‘स्त्री’ ‘पुरुषः’ ‘नपुंसकः’ ‘गुर्जरः’ ‘महाराष्ट्रकः’ ‘आन्ध्रः’ ‘कर्णाटकः’ ‘द्राविडः’ ‘शास्त्री’ ‘दीक्षितः’ ‘पौराणिकः’ ‘अवधानी’ ‘गङ्गास्नायी’ ‘शैवः’ ‘भागवतः’ ‘सेवकः’ ‘प्राधानिकः’ ‘राजा’ ‘मन्त्री’ ‘गुरुः’ ‘शिष्यः’ इत्यादिसकलनामव्यवहारः । कालत्रयेऽप्यात्मनो नामरूपव्यवहारो नास्ति ।” इत्येवंरूपविचाराकरणमेवाविवेकः । अनेनैवाविवेकेन सर्वेषामात्मनि वर्णाश्रमाद्यभिमान आगच्छति ॥

अयमविवेकः केनागच्छतीति चेत्, स्वस्य निजस्य चिदात्मरूपस्यानादिकालमारभ्य आवारकमात्मज्ञानैकापनोद्यं यदनाद्यज्ञानं तदेव कारणम् । इदमेवाज्ञानम् ‘मामहं न जानामि’ इति व्यवह्रियते । ननु लोके भ्रान्तमेकं विना को वा आत्मानं न जानातीति चेत्, सर्वे भ्रान्ता एव । तत्कथमिति चेत्, ‘अहं ब्राह्मणः’ ‘अहं क्षत्रियः’ ‘अहं वैश्यः’ ‘अहं शूद्रः’ ‘अहं ब्रह्मचारी’

'अहं गृहस्थः' इत्यादिरूपेण मिथ्याभूतमिमं देहमेव सर्वे जानन्ति । शरीरव्यतिरिक्तमात्मानं न कोऽपि जानाति । अतः सर्वे भ्रान्ता एव ॥

ननु लोके केचिच्छास्त्रज्ञाः पौराणिकाश्च देहमनात्मत्वेन मन्यमाना घटकुड्यसंनिभं देहं विहायान्यमेवात्मानं जानन्ति ; हे स्वामिन् , भवद्भिः 'आत्मानं न कोऽपि जानाति' इति कथमुच्यत इति चेत् । हे पुत्र, तेऽपि परमार्थमात्मानं न जानन्ति । किं तु कर्तारं भोक्तारं परिच्छिन्नं लोकान्तरगामिनं चिदाभासरूपं व्यावहारिकं जीवात्मानमेवात्मत्वेन जानन्ति ; तं विना अकर्तारमपरिच्छिन्नमचलं चिद्रूपं पारमार्थिकमात्मानं न जानन्ति ॥

इदमज्ञानं केनागतमिति चेत् , अस्यानादित्वेन वेदेषु शास्त्रेषु च प्रसिद्धत्वात्कारणं वक्तुं न शक्यते। तर्हि तस्याज्ञानस्यादिर्नास्ति चेदन्तोऽपि नास्तीति निश्चयः ; तथा चेज्जीवस्य मुक्तिरपि न स्यादिति चेत्, शृणु । अज्ञानस्य आदेरभावेऽप्यन्तोऽस्त्येव। लोके केषांचित्पदार्थानामादेरभावेऽप्यन्तोऽस्ति । केषांचिदन्ताभावेऽप्या-

दिरस्ति। तत्कथमिति चेत्। प्रागभावस्यादिर्नास्ति, अन्तोऽस्ति। प्रध्वंसाभावस्यान्तो नास्ति, आदिरस्ति किं च वातपित्तश्लेष्मजन्यव्याधेर्मूलाज्ञानेऽपि वैद्यकशास्त्रोक्तौषधैर्यथा निवृत्तिर्दृश्यते, तथाऽज्ञानस्य मूलाज्ञानेऽपि वेदान्तशास्त्रोक्तवाक्यजन्यज्ञानेन नाशो भवतीति सिद्धान्तः। अस्याज्ञानस्य स्वरूपलक्षणं किमिति चेत्, तद्वर्चम्। तथा हि— तदज्ञानं न सत्, नासत्, नापि सदसत्; न सावयवम्, न निरवयवम्, नोभयात्मकम्; न भिन्नम्, नाभिन्नम्, न भिन्नाभिन्नम्; किं त्वनिर्वचनीयम्। तत्कथमिति चेत्। तत्त्वज्ञानेन बाधितत्वान्न सत्। शशविषाणनरविषाणगगनारविन्दादिवन्नाप्यसत्, 'अहमज्ञः' इति सर्वैरनुभूयमानत्वात्। नापि सदसत्, परस्परविरोधात्। स्थूलाकाशः सूक्ष्मः; तस्मादपि सूक्ष्मोऽपञ्चीकृत आकाशः; तस्मादपि सूक्ष्मा गुणाः; तेभ्योऽपि सूक्ष्ममज्ञानम्; तस्मात्सूक्ष्मस्यापि मूलकारणत्वादज्ञानं न सावयवम्। स्थूलपदार्थजगदाकारेण परिणामान्न निरवयवम्। अन्योन्यविरोधान्नोभयात्मकम्। आत्मनो भिन्नमिति चेदद्वैतश्रुतिविरोधादात्मसत्ताव्यतिरिक्तसत्ताऽभावाच्च न भिन्नम्। अभिन्न-

मिति चेदात्मशक्तित्वाभावप्रसङ्गात् 'पराऽस्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते' इति श्रुतिविरोधाच्च तदपि न संभवति; किं च आत्मनो जडत्वं मायाया वा चेतनत्वं स्यात्, आत्मनोऽविद्यादिनाम्ना च भवितव्यम्, आत्मनः सच्चिदानन्दस्वरूपस्यानृतजडदुःखत्वमपि स्यात्; तस्मान्नाभिन्नं । भिन्नाभिन्नयोर्विरोधान्नोभयात्मकम् । तस्मादज्ञानमनिर्वचनीयमेव ॥

एवंभूतादनादेरज्ञानादविवेकः, तस्मादभिमानः, तस्माद्रागद्वेषादिः, तेन कर्म, कर्मणा शरीरम्, तस्माद्दुःखं सांसारिकमात्मनोऽज्ञानात्परम्परया भवतीति ज्ञातव्यम् । तर्ह्येतद्दुःखं कदा गमिष्यतीति चेत्, शरीरे गते सति दुःखं गमिष्यति । शरीरं च कर्मणि नष्टे सति नश्यति । कर्म च रागद्वेषादौ नष्टे सति नश्यति । रागद्वेषादिश्चाभिमाने नष्टे सति नश्यति । अभिमानश्चाविवेके नश्यति सति नश्यति । अविवेकश्चाज्ञाने नश्यति सति नश्यति । अज्ञानं चाद्वैतब्रह्मस्वरूपस्यात्मनः स्वस्य दृढनिश्चयरूपेण 'ब्रह्मैवाहम्', 'अहं ब्रह्मैवास्मि' इति महावाक्यजन्यज्ञानेन विनश्यति नान्येनेति ज्ञातव्यम् ॥

ननु ब्रह्महत्यादिमहापातकान्यपि प्रायश्चित्तरूपसत्कर्मभिर्निःशेषं नश्यन्ति; तादृशकर्मशक्त्याऽल्पं मिथ्याभूतमिदमज्ञानं किमिति न गच्छेदिति चेत् । कर्मणोऽज्ञानस्य च विरोधो नास्ति । कर्म अज्ञानं वर्धयति । यथा अमावास्यान्धकारं मेघावरणं वर्धयति, तथा कर्म अज्ञानं वर्धयति, न निवर्तयति । तमन्धकारं यथा सूर्यो निवर्तयति तथा अज्ञानं ज्ञानमेव निवर्तयेत्, न कर्म ॥

ननु त्रिविधकरणजन्यं कर्म हि; ज्ञानस्याप्यन्तःकरणजन्यवृत्तित्वेन कर्मत्वात्तत्कथमज्ञानं नाशयेदिति चेत्, शृणु । सत्यं वृत्तिर्मानसं कर्मैव । सा वृत्तिर्ज्ञानस्याज्ञाननिवर्तने रूपग्रहणे नेत्रवदुपाधिभूतैव ; न स्वयं निवर्तिका । ज्ञानं तु निवर्तकं नित्यञ्च । तज्ज्ञानं स्वरूपज्ञानं वृत्तिज्ञानमिति द्विविधम् । तत्र सुषुप्तावज्ञानप्रकाशकं ज्ञानं स्वरूपज्ञानम् । जाग्रत्स्वप्नयोर्विषयप्रकाशकं वृत्तिज्ञानम् । यथा आदित्येन प्रकाश्यमाने कुड्येऽनेकदर्पणादित्यदीप्तयश्च तासां मध्ये मध्ये खादित्यदीप्तिश्च, तथा जाग्रत्स्वप्नयोर्वृत्तिज्ञानप्रकाशाः सुषुप्तौ स्वरूपज्ञानप्रकाशश्चेति ज्ञेयम् ॥

तर्हि जाग्रत्स्वप्नयोः स्वरूपज्ञानं नास्ति किमिति चेत् । स्वरूपज्ञानं सर्वदा सर्वास्ववस्थास्वप्यस्ति । वृत्तयः सुषुप्तौ न सन्ति । वृत्तयः सर्वा अप्यन्तःकरणधर्माः । ज्ञानमात्मस्वरूपम् । तत्स्वरूपभूतं ज्ञानं वृत्तिषु प्रविश्याज्ञानं नाशयति । केवला बुद्धिवृत्तिरज्ञानं नाशयितुं नेष्टे । तस्मादात्मनोऽज्ञानमप्यात्माकारवृत्तिप्रविष्टेन स्वरूपज्ञानेनैव विनाश्यं न बुद्धिवृत्त्या । न कर्मकोटिसहस्रेणापि विनाश्यम् । यथा सत्कर्मैव पापकर्म नाशयति, एवं वृत्तिज्ञानमेवाज्ञानं नाशयति । यथा माणिक्यं शिलारूपमपि प्रकाशयुक्तत्वेन रत्नदीपमिति व्यवह्रियते, एवं वृत्तिज्ञानस्यापि मनोवृत्तिरूपत्वेऽपि स्वप्रविष्टस्वरूपज्ञानयुक्तत्वाज्ज्ञानमिति व्यवहारो गौणः, न कर्मेति व्यवहारः ॥

ननु सुषुप्तौ स्वरूपज्ञानस्याज्ञानप्रकाशकत्वेन विरोधाभावात्कथं ज्ञानमज्ञानं नाशयेदिति चेत्, स्वरूपज्ञानस्याज्ञानेन विरोधाभावेऽपि वृत्तिज्ञानस्याज्ञानेन विरोधोऽस्ति । वृत्तौ प्रविष्टस्यापि ज्ञानस्य स्वरूपज्ञानत्वात्कथमज्ञानेन विरोध इति चेत्, लोके तृणादेः प्रकाशकत्वेनादित्यकिरणस्य तेन विरोधाभावेऽपि सूर्यकान्तप्रविष्टस्य

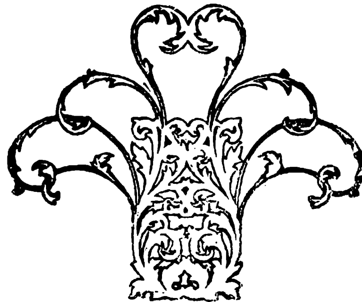
तस्यैव यथा तृणादिदाहकत्वेन तेन विरोधः, तथा स्वरूपज्ञानस्य केवलस्याज्ञानेन विरोधाभावेऽपि वृत्तिप्रविष्टस्य तस्याज्ञानेन विरोधोऽस्ति ॥

ननु वृत्तिज्ञानेनाज्ञानतत्कार्यनाशेऽपि वृत्तेस्तत्प्रविष्टज्ञानस्यापि विद्यमानत्वात्कथमद्वैतं सिध्येदिति चेत्, कतकरजोन्यायेन वृत्तिज्ञानमप्यज्ञानं तत्कार्यं च निवर्त्य स्वमपि स्वयमेव निवर्तयेत् । वृत्तिनाशे सति वृत्तौ प्रतिबिम्बितं ज्ञानमपि बिम्बभूतं स्वरूपज्ञानमेवाधिगच्छति । ततोऽद्वैतमात्मस्वरूपमेवावशिष्यते । एवं ज्ञानेनैवाज्ञानस्य विनाशः ॥

एवंभूतं ज्ञानमात्मविचारेणैवागच्छति न तु कर्मभिर्न योगेन नोपासनया वा । ज्ञानं वस्तुतन्त्रम्, अत एव कर्तुमकर्तुमन्यथा कर्तुमशक्यम् । उपासना योगश्च पुरुषतन्त्रत्वात्कर्तुमकर्तुमन्यथा कर्तुं शक्यौ । ताभ्यां चित्तैकाग्र्यमणिमाद्यष्टैश्वर्यं च साध्यते, न तु ज्ञानम् । उपासनायोगौ मनोव्यापाररूपत्वात्क्रियात्मकौ न वस्तुतन्त्रौ । तस्माद्वस्तुतन्त्रं ज्ञानं कर्मणा नायाति, किं तु विचारेणैव साध्यम् । सालिग्रामो रत्नं सुवर्णमित्यादिव-

स्तुनिर्णयो लक्षणपरीक्षाभ्यां निघर्षणेन च कर्तव्यः, न तु स्नानसंध्यावन्दनप्राणायामादिना कस्यापि साध्य इति निर्णयः । एवमात्मज्ञानमप्यात्मानात्मविचारं विनोपासनादिभिः साधयितुं न शक्यते । तस्मान्मुमुक्षुरितरव्यापारं विहाय श्रवणमननाभ्यां सदा आत्मानात्मविचारमेव कुर्यात् । य एवं तदेकपरः सोऽस्मिन्नेव जन्मनि संसारबन्धाद्विमुक्तः सन् जीवन्मुक्तिं विदेहमुक्तिं च प्राप्नोतीति सकलवेदान्ता घोषयन्ति । एवं मयोक्तं हे पुत्र, त्वं विश्वासेन गृहीत्वा चिन्मात्रेण तिष्ठ, न तु कदाचिदपि कर्तृत्वादिरूपेण तिष्ठ ॥

इति षष्ठवर्णकम् ॥





॥ सप्तमवर्णकम् ॥

इतः परं सप्तमवर्णके आत्मानात्मविवेकस्तत्साध्यमात्मज्ञानं तत्साध्यं ब्रह्मकैवल्यं च कथ्यते । आत्मानात्मविवेकेनात्मज्ञानं जायत इति खलूक्तम् । स त्वात्मा क इति चेत्, शृणु । आत्मा शरीरत्रयविलक्षणोऽवस्थात्रयसाक्षी पञ्चकोशव्यतिरिक्तः सच्चिदानन्दलक्षणः । अनात्मा तु शरीरत्रयम् । तस्य किं लक्षणमित्युक्तेऽनृतजडदुःखरूपत्वम् । तच्च शरीरत्रयं व्यष्टिसमष्ट्यात्मकम् । व्यष्टिसमष्टिलक्षणं प्रथमवर्णके उक्तम् । अत्राप्युच्यते । वनमिव समष्टिः । वृक्ष इव व्यष्टिः । समस्तं समष्टिः । व्यस्तं व्यष्टिः । एवं शरीरत्रयमपि व्यष्टिसमष्ट्यात्मकम् । तत्कथमिति चेत् । समष्टिस्थूलशरीरं समष्टिसूक्ष्मशरीरं समष्टिकारणशरीरमिति च व्यष्टिस्थूलशरीरं व्यष्टिसूक्ष्मशरीरं व्यष्टिकारणशरीरमिति च शरीरत्रय-

मपि समष्टिव्यष्टिरूपेण षट्प्रकारम् । आत्मनः समष्ट्युपाधिनेश्वरत्वं व्यष्ट्युपाधिना जीवत्वम् । न तु वास्तवम्, आत्मन एकत्वात् । आत्मनो मायोपाधिनेश्वरत्वमविद्योपाधिना जीवत्वम्, न तु वास्तवम् । वास्तवमिति यावज्जानाति तावद्बन्धनिवृत्तिश्च नायाति । 'जीवेशावाभासेन करोति, माया चाविद्या च स्वयमेव भवति' इति सकलजीवमाता श्रुतिश्चैवमेवोपदिशति ॥

ईश्वरस्य समष्टिकारणशरीरेऽभिमानो नास्ति । कुत इति चेत्, तदा महासुषुप्तावहंकारस्य लीनत्वेनाभिमानकारणाभावात् । अयं समष्टिकारणोपाधिक ईश्वरोऽव्याकृतोऽन्तर्यामीति चोच्यते । अयमुत्तमभक्तैर्जीवैरुपास्यते । अस्योपासनायामशक्तानां श्रुतिः समष्टिसूक्ष्मशरीरोपाधिकमीश्वरमुपास्यत्वेनोपदिशति । तस्य हिरण्यगर्भः सूत्रात्मा महाप्राण इति नामानि सन्ति । अस्यापि हिरण्यगर्भस्य सूक्ष्मशरीरेऽभिमानोऽस्ति वा न वेति चेत्, तदा अभिमानकर्तर्यहंकारे विद्यमानेऽपि स्वप्नावस्थानादभिमानाश्रयस्थूलशरीरप्रवेशाभावात्सूक्ष्मशरीरेऽप्यभिमान ईश्वरस्य नास्ति ॥

अस्य सूक्ष्मोपाधेरीश्वरस्योपासनायामशक्ताञ्जीवान्प्रति समष्टिस्थूलोपाधिकस्येश्वरस्योपासनां श्रुतिर्विधत्ते । तस्येश्वरस्य विराड्वैराजो वैश्वानर इति नामानि सन्ति । अस्याप्यस्मिन्स्थूलसमष्टिशरीरेऽभिमानोऽस्ति वा न वेति विचार्यमाणे, नास्ति । कथमिति चेत्, सकलजीवशरीराणामप्येकीभूयास्य शरीरत्वेनावस्थानात्, 'अहम्' इति व्यावर्तनीयप्रतियोग्यभावात् ॥

एतत्समष्टिशरीरत्रयोपहितमीश्वरमुपासितुमशक्ताञ्जीवान्प्रति श्रुती राजससात्त्विकतामसमूर्तिसहितस्य सृष्टिस्थितिसंहारकर्तुर्ब्रह्मविष्णुरुद्रनामधेयस्य दुष्टनिग्रहाशिष्टपरिपालनकृते मत्स्यकूर्माद्यवतारकर्तुरीश्वरस्योपासनां विधत्ते ॥

एवं ब्रह्मादिमूर्तिधरस्येश्वरस्य तत्तन्मूर्तावभिमानोऽस्ति वा न वेति चेत्, अभिमानोऽस्ति । अभिमानाभावे तत्तन्मूर्त्या सृष्ट्यादिकार्यं कर्तुं न शक्यते । अतोऽभिमानोऽस्ति । एवमीश्वरस्यापि जीववदभिमाने सति जीवादीश्वरस्य को विशेष इति चेत्, विशेषोऽस्ति । कथमिति चेत्, जीवानां स्वस्वदेहेष्वहंता च ममता च सततमस्ति ।

ईश्वरस्य तु स्वमूर्त्यभिमानः कृपया लोकरक्षणार्थं तत्तत्कार्यसमय एवेश्वरेण केवलं कल्प्यते नटेन स्वभूमिकायामिवेति जीवाभिमानस्येश्वराभिमानस्य चास्ति महान्भेदः ॥

मूर्तिस्वरूपमीश्वरमप्युपासितुमशक्तानां शास्त्रं मूर्तिरूपेण कल्पितताम्रादिप्रतिमोपासनं विधत्ते । अत एव प्रतिमां केचिदीश्वरबुद्ध्योपासते । सर्वत्र ब्रह्मादिमूर्तिष्वपि तत्तत्प्रतिमास्वपि चान्तर्यामी परमेश्वर एक एव स्थित्वा तेषां तेषामुपासकानां फलं ददाति । मूढा ईश्वरस्य सर्वात्मकत्वमविचार्य तत्र तत्रेश्वरा बहवो भिन्नाभिन्नतया वर्तन्त इति मत्वा अन्योन्यं कलहायन्ते। तस्मादन्तर्यामीश्वर एक एवेति जानीहि । तर्हि सर्वत्रेश्वरस्यैकत्वे शास्त्रमपि तत्तन्मूर्तिभेदमङ्गीकृत्य तत्तदुपासनाभेदं कथं विधत्त इति चेत् । बहिर्मुखानपि शनैः शनैरन्तर्मुखान्कृत्वा 'परमात्मैव जीवात्मा, नान्यः' इति बोधयित्वा तेषां मुक्तिं दातुमेवानादिकालमारभ्य प्रवृत्तं भेदमङ्गीकृत्य तेषां बुद्धिमनुसृत्य भेदेन शास्त्रमुपासनां विधत्ते न तु तात्पर्येण । एवमीश्वरस्य परमात्मनः समष्टिशरीरत्रयोपाधिनेश्वरत्वसिद्धिप्रकार उक्तः ॥

अथेदानीमेकस्यैव परमात्मनो व्यष्टिशरीरत्रयोपाधि·ना जीवत्वसिद्धिप्रकार उच्यते । व्यष्टिकारणशरीरोपहितस्य परमात्मन एव 'प्राज्ञः' 'पारमार्थिकः' 'अविद्यावच्छिन्नः' इति नामानि सन्ति ; व्यष्टिसूक्ष्मशरीरोपहितस्य परमात्मनः 'तैजसः' 'स्वप्नकल्पितः' 'प्रातिभासिकः' इति नामानि सन्ति ; व्यष्टिस्थूलशरीरोपहितस्य परमात्मनः 'विश्वः' 'व्यावहारिकः' 'चिदाभासः' इति नामानि सन्तीति जानीहि ॥

अस्य जीवस्य शरीरत्रयमपि किमर्थमिति चेत्, प्रयोजनमस्ति । अन्तःकरणप्रतिबिम्बो हि जीवः । अतो जीवस्य सूक्ष्मशरीरं प्रथममावश्यिकम् । पश्चात्स्थूलशरीरं विना कर्मकर्तृत्वाभावात्स्थूलशरीरमप्यावश्यिकम् । इदं कार्यशरीरद्वयमपि कारणशरीरं विना अवस्थातुमशक्यम् । अतः कारणशरीरमप्यावश्यिकम् । एवं जीवस्य व्यष्टिशरीरत्रयमप्यावश्यिकम् ॥

अस्य जीवस्यास्मिन्व्यष्टिशरीरत्रयेऽभिमानोऽस्ति वा न वेति विचार्यमाणे, अभिमानोऽस्ति । कथमिति चेत्, जीवस्य कर्मकर्तृत्वेन । शरीराभिमानाभावे जीवस्य तत्क-

मकर्तृत्वं नोपपद्यते । तदभावे शरीरमपि नोपपद्यते । शरीराभावे जीवत्वमेव न संभवति । तस्माज्जीवस्याभिमानोऽस्ति । एवं परमात्मैक एव व्यष्टिसमष्ट्युपाधिभ्यां जीवेश्वरभावं गतः । अस्य दृष्टान्तोऽस्ति वेति चेत्, अस्ति । यथैकस्यैव देवदत्तस्य पुत्रपौत्रोपाधिभ्यां पितेति पितामह इति च नामद्वयमस्ति, तथा अविद्यामायोपाधिभ्यामात्मन एकस्यैव जीवत्वमीश्वरत्वं चागतम् ॥

ननु पूर्वोक्तो दृष्टान्तो जीवेश्वरनामद्वये युज्यते, किंचिज्ज्ञत्वसर्वज्ञत्वादिविशिष्टभेदस्य को वा दृष्टान्त इति चेत्, दृष्टान्तोऽस्ति । एकमेव जलं बृहत्तटाकस्थं सदेकग्रामसंरक्षकं महाशक्तिमत् घटस्थं सदेकगृहसंरक्षकमल्पशक्तिमद्यथा जातम्, अग्निरेक एव स्थूलमहावर्त्तिस्थः सन्बहुदूरप्रकाशको महाशक्तिमान् अल्पवर्त्तिस्थः सन्गृहमात्रप्रकाशकोऽल्पशक्तिमान्यथाच जातः, तथा आत्मनोऽपि बृहता कारणभूतमायोपाधिना सर्वज्ञत्वम् अल्पेन कार्यभूताविद्योपाधिना किंचिज्ज्ञत्वं चागतम् । न तु सर्वज्ञः किंचिज्ज्ञ इत्यात्मद्वयमस्ति । अत एव वेदान्तशास्त्रं च तत्पदस्य त्वंपदस्य च संबन्धत्रयेणाखण्डं बोधयति ॥

संबन्धत्रयं किमिति चेत्— पदयोः सामानाधिकरण्यसंबन्धः, पदार्थयोर्विशेषणविशेष्यभावसंबन्धः, पदाभ्यां सह वा पदार्थाभ्यां सह वा प्रत्यगात्मनो लक्ष्यलक्षणभावसंबन्धः। एवं संबन्धत्रयम्। तस्य दृष्टान्तः— 'सोऽयं देवदत्तः' इत्यत्रेदं संबन्धत्रयमस्ति। सशब्दस्यायंशब्दस्य चैको देवदत्तपिण्ड एव समानमधिकरणमिति तयोः शब्दयोः सामानाधिकरण्यसंबन्धोऽस्ति। तथा तत्पदस्य त्वंपदस्य चैकमेव चैतन्यं समानमधिकरणम्। तस्मात्पदद्वयस्यापि सामानाधिकरण्यसंबन्धोऽस्ति। तत्कालतद्देशविशिष्टदेवदत्तवाचकसशब्दार्थस्यैतत्कालैतद्देशविशिष्टदेवदत्तवाचकायंशब्दार्थस्य चान्योन्यभेदव्यावर्तकत्वेनान्योन्यं विशेषणविशेष्यभावसंबन्धोऽस्ति। तथा सर्वज्ञत्वपरोक्षत्वादिविशिष्टचैतन्यवाचकतत्पदार्थस्य किंचिज्ज्ञत्वादिविशिष्टचैतन्यवाचकत्वंपदार्थस्य चान्योन्यभेदव्यावर्तकत्वेनान्योन्यं विशेषणविशेष्यभावसंबन्धोऽस्ति। सोऽयंपदयोस्तत्पदार्थयोर्वा अखण्डार्थदेवदत्तपिण्डमात्रग्रहणे विरुद्धांशं विहायाविरुद्धांशभूतदेवदत्तमात्रलक्षकत्वेन लक्ष्यलक्षणभावसंबन्धोऽस्ति। तथा तत्त्वंपदयोस्तत्पदार्थयोर्वा अखण्डसच्चिदानन्दमात्रग्रहणे विरुद्धांशं

विहायाविरुद्धांशभूतचैतन्यमात्रलक्षकत्वेन लक्ष्यलक्षणभावसंबन्धोऽस्ति ॥

इममेव लक्ष्यलक्षणभावसंबन्धं भागत्यागलक्षणेति जहदजहल्लक्षणेति च जानीहि । तत्कथमिति चेत् । शास्त्रेषु वाक्यार्थग्रहणे मुख्यवृत्तिर्गुणवृत्तिर्लक्षणावृत्तिश्चेति वृत्तित्रयमस्ति । 'राजा गच्छति' इति वाक्यार्थे मुख्यवृत्तिः । 'नीलमुत्पलम्' इति वाक्यार्थे 'अग्निर्माणवकः' इत्यादौ च गुणवृत्तिः । लक्षणावृत्तिश्च त्रिविधा जहल्लक्षणा अजहल्लक्षणा जहदजहल्लक्षणा चेति । 'गङ्गायां घोषः प्रतिवसति' 'शोणो धावति' 'सोऽयं देवदत्तः' इति च क्रमेण लक्षणावृत्तित्रयस्योदाहरणवाक्यानि । एतेषु मुख्यार्थग्रहणे विरोधाल्लक्षणावृत्तिरङ्गीकृतेति ज्ञेयम् ॥

तत्त्वंपदयोर्वाच्यार्थः को लक्ष्यार्थश्च क इति चेत्, उच्यते । माया मायाप्रतिबिम्बो मायाधिष्ठानं ब्रह्म चैतत्त्रयमप्येकीभूय तत्पदवाच्यार्थः । ब्रह्ममात्रं तत्पदलक्ष्यार्थः । अविद्याऽविद्याप्रतिबिम्बोऽविद्याधिष्ठानं साक्षिचैतन्यं चैतत्त्रयमप्येकीभूय त्वंपदवाच्यार्थः । साक्षिकूटस्थ-

चैतन्यमात्रं त्वंपदलक्ष्यार्थः। तस्मात्तत्त्वंपदवाक्यार्थग्रहणे वाच्यार्थजीवेश्वरयोर्विरोधात्तयोर्विरुद्धांशं विहायाविरुद्धांशस्य ब्रह्मचैतन्यस्य कूटस्थचैतन्यस्य चैकत्वाद्ब्रह्मकूटस्थौ लक्षयित्वाऽखण्डार्थस्तयोरैक्यमेव महावाक्येन बोध्यते। यथा पुत्रपौत्रोपाधिद्वयपरित्यागे पितृपितामहत्वाभावेनैको देवदत्त एवावशिष्यते, महातटाकघटोपाधिपरित्यागे शैत्यद्रवमधुरस्वभावं जलमेकमेवावशिष्यते, महावर्त्यल्पवर्त्तिपरित्यागे लोहितोष्णप्रकाशस्वभावो वह्निरेक एवावशिष्यते, तथा मायाऽविद्योपाधिपरित्यागे सच्चिदानन्दस्वभावमेकमात्मवस्त्वेवावशिष्यते॥

एवं विचार्य 'परिपूर्णस्वभावः प्रत्यगात्मैव मम स्वरूपम्, अहं ब्रह्मास्मि, ब्रह्मैवाहमस्मि' इत्यनुभवो यस्य महानुभावस्यागच्छति स एव मुक्तः स एव कृतकृत्यः स एव ब्राह्मण इति सर्वे वेदान्ता भेरीवाद्यवदुद्घोषयन्ति॥

इति सप्तमवर्णकम्॥





॥ अष्टमवर्णकम् ॥

इतः परमात्मनः पूर्वोक्तशरीरत्रयविलक्षणत्वमवस्थात्रयसाक्षित्वं पञ्चकोशव्यतिरिक्तत्वं सच्चिदानन्दस्वरूपत्वं च चत्वारि लक्षणानि क्रमेण चतुर्भिर्वर्णकैरुच्यन्ते। एतेषु शरीरत्रयविलक्षणत्वं पञ्चकोशव्यतिरिक्तत्वं चातद्व्यावृत्तिलक्षणम्, अवस्थात्रयसाक्षित्वं तटस्थलक्षणम्, सच्चिदानन्दस्वरूपत्वं स्वरूपलक्षणम्। तथा आकाशादिशरीरत्रयान्तं दृश्यजातं 'नेति नेति' इति वाक्येन विहायावशिष्टं वस्त्वात्मेत्यतद्व्यावृत्तिलक्षणम्, 'अस्य प्रपञ्चस्य यदधिष्ठानं तदात्मवस्तु' इति तटस्थलक्षणम्, 'सच्चिदानन्दः पूर्णं नित्यमात्मवस्तु' इति स्वरूपलक्षणम् ॥

अस्मिन्नष्टमवर्णके शरीरत्रयविलक्षणत्वमुच्यते। शरीरत्रयस्याज्ञाने तद्विलक्षणत्वमपि दुर्विज्ञेयमिति प्रथमतः

शरीरत्रयमुच्यते । स्थूलं सूक्ष्मं कारणमिति शरीरं त्रिविधम् । तत्र सर्वेषां प्रत्यक्षं करचरणाद्यवयवोपेतं स्तम्भवद्वर्तमानं यत् तत्स्थूलशरीरम् । सप्तदशावयवकं सूक्ष्मशरीरम् । अज्ञानमेव कारणशरीरम् । एतेषां शीर्यते क्षीयत इति व्युत्पत्त्या शरीरमिति नाम । तथा हि— इदं स्थूलशरीरमन्नाभावे शीर्यते, अन्ने विद्यमानेऽपि व्याधिना शीर्यते, तदभावेऽपि वयःपरिणामेन शीर्यते । पल्लवमिव सूक्ष्मशरीरमपि कदाचिद्वर्धते कदाचित्क्षीयते । रागद्वेषाद्यन्तःकरणवृत्तिविजृम्भणमेव सूक्ष्मशरीरस्य वृद्धिः, तासां संकोच एव जीर्णता । कारणशरीरस्यापि 'अहं जीवः' इति वृद्धिः, 'अहं ब्रह्मास्मि' इति संकोचः । अनयोः सूक्ष्मकारणशरीरयोरुक्तरूपा वृद्धिरज्ञानिषु दृश्यते, संकोचश्च ज्ञानिषु दृश्यते । एवं शरीरत्रयस्यापि जराया दर्शनेन 'शरीरम्' इति नाम । एतेषां 'देहः' इति नाम च 'दह्यते' इति व्युत्पत्त्या आगतम् ॥

ननु लोके सर्वोऽपि स्थूलदेहोऽग्निना दह्यते, सूक्ष्मशरीरं कारणशरीरं च न कदाचिदप्यग्निना दह्यते, तत्कथमिति तेषां देहत्वमिति चेत्— अग्नेरप्यधिकेन ताप-

त्रयेण सर्वमपि शरीरं दह्यते ; अतः शरीरत्रयस्यापि देह इति नाम युज्यते । स्थूलशरीरस्य स्तम्भवत्स्थूलभूतकार्यत्वेन स्थूलत्वम् । सूक्ष्मशरीरस्य स्थूलशरीरवत्स्थूलत्वाभावात्सूक्ष्मभूतजन्यत्वाच्च सूक्ष्मत्वम् । लीनं शब्दाद्यर्थं गमयतीति 'लिङ्गम्' इत्यपि नामास्यागतमिति ज्ञेयम् । स्थूलसूक्ष्मशरीरद्वयकारणस्य कारणशरीरमिति नाम ॥

हे स्वामिन्, पूर्वं स्थूलं सूक्ष्ममिति शरीरद्वयमपि पञ्चभूतेभ्य उत्थितमित्युक्तम्, इदानीं कारणशरीरादुत्थितमिति कथमुच्यत इति चेत्, शृणु । अध्यारोपसृष्टौ तथा पञ्चभूतोत्थितमित्युक्तम् । तत्तथैव । आत्मनः शरीरवत्त्वेऽज्ञानं कारणमिति युगपत्सृष्टौ सर्वस्यापि जगतोऽज्ञानमेव कारणमिति कृत्वा शरीरद्वयस्याप्यज्ञानमेव कारणमित्युक्तम् ॥

कथं क्रमसृष्टिः कथं युगपत्सृष्टिरिति चेत्, उच्यते । मूलप्रकृतिर्माया अविद्या आवरणं विक्षेप आकाशो वायुरग्निरापः पृथिवीति क्रमेणोत्पत्तिकथनं क्रमसृष्टिः । सर्वोऽपि प्रपञ्च आत्माज्ञानेन जात इति कथनं युगप-

त्सृष्टिः । ननु स्थूलस्य प्रत्यक्षेणानुभूयमानत्वात्तत्र न संदेहः; सूक्ष्मशरीरस्य बहिरप्रतीतेस्तदस्तीति ज्ञानं कथं जायत इति चेत्, शृणु । सप्तदशकरणकार्यैस्तत्सूक्ष्मशरीरं ज्ञातुं शक्यम् । तत्सप्तदशकरणकार्यमपि स्थूलशरीरेण कर्तुं न शक्यते वेति चेत्, सुषुप्तिमूर्च्छामरणेषु स्थूलशरीरे विद्यमानेऽपि सप्तदशकरणकार्याणामदर्शनाज्जाग्रत्स्वप्नयोस्तत्कार्यदर्शनाच्च । स्थूलशरीरव्यतिरेकेण सप्तदशावयवात्मकं लिङ्गशरीरमस्त्येवेत्यवगन्तव्यम् ॥

इदं सूक्ष्मशरीरमपि स्थूलशरीरं विना न कदापि कार्यं करोति, अत उभयमपि दर्शनादिकार्यं करोत्विति चेत्, शृणु । विवेकेन विचार्यमाणे दर्शनादिकार्यं सकलमपि सूक्ष्मशरीरसाध्यमेव, न तु स्थूलसाध्यम् । कथमिति चेत् । काष्ठमाश्रित्याग्निर्दाहपाकादिकर्म करोति, काष्ठाभावे न करोति; तथाप्यग्निकार्यमेव दाहपाकादि, न तु काष्ठकार्यं यथा; तथा स्थूलशरीरमाश्रित्य तेन सूक्ष्मशरीरेण क्रियमाणमपि दर्शनादिकं सूक्ष्मकार्यमेव, न तु स्थूलकार्यम् । अतो दर्शनादिकार्येणानुमेयं सप्तदशावयवकं सूक्ष्मशरीरमित्युक्तम् । ज्ञानेन्द्रियपञ्चकं कर्मेन्द्रियपञ्चकं प्राणपञ्चकं मनो बुद्धिश्चेति सप्तदशाव-

यवाः । एतत्सप्तदशकं सूक्ष्मशरीरम् ॥

श्रोत्रत्वक्चक्षुर्जिह्वाघ्राणानि ज्ञानेन्द्रियाणि । शब्दस्पर्शरूपरसगन्धा एतेषां विषयाः । तेषां ज्ञानसाधनत्वाज्ज्ञानेन्द्रियत्वम् । सुखप्रकाशाभिव्यञ्जकसत्त्वगुणकार्यत्वादेतेषां ज्ञानसाधनत्वम् । वाक्पाणिपादपायूपस्थाः कर्मेन्द्रियाणि । वचनादानगमनविसर्गानन्दनरूपक्रियासाधनत्वेन तेषां कर्मेन्द्रियत्वम् । चञ्चलमलिनरजोगुणकार्यत्वेनैतेषां क्रियासाधनत्वम् । प्राणापानव्यानोदानसमानाः प्राणाः । त उच्छ्वासनिःश्वासादिव्यापारैः शरीरधारकत्वाद्बलप्रदत्वाच्च प्राणसंज्ञाः । तादृशसामर्थ्यं च तेषां रजोगुणजन्यत्वादिति ज्ञेयम् । विमर्शात्मकान्तःकरणवृत्तिर्मनः । निश्चयात्मकान्तःकरणवृत्तिर्बुद्धिः । एवं सूक्ष्मशरीरस्य सप्तदशावयवाः ॥

लोक एकस्मिन्वस्तुनि ज्ञातव्य उद्देशो लक्षणं परीक्षा चेत्युपायत्रयमस्ति । तत्र वस्तुनामग्रहणमात्रमुद्देशः । वस्तुस्वरूपग्रहणं लक्षणम् । वस्तुस्वरूपविचारः परीक्षा । सप्तदशावयवनामग्रहणेनोद्देशो जातः । इतः परं लक्षणं परीक्षां च वदामः । लक्षणं नामाव्याप्त्यतिव्याप्त्यसंभ-

वरूपदोषत्रयरहितोऽसाधारणधर्मः। लक्ष्यैकदेशे लक्षणस्यावर्तनमव्याप्तिः। यथा कपिला गौरिति। अलक्ष्येऽपि लक्षणस्य वर्तनमतिव्याप्तिः। यथा चतुष्पाद्गौरिति। लक्ष्ये क्वापि लक्षणस्यावर्तनमसंभवः। यथैकशफा गौरिति। दोषत्रयरहितोऽसाधारणधर्मो लक्षणं किमिति चेद्गोः सास्नादिमत्त्वम्॥

तद्वज्ज्ञानेन्द्रियाणां किं लक्षणमिति चेत्क्रमेण कथयिष्यामः॥

तत्र श्रोत्रेन्द्रियं किमिति चेत्, दिग्रूपाधिष्ठानदेवतया प्रेरितं सत्कर्णशष्कुल्यवच्छिन्ननभोदेशे स्थित्वा अष्टादशभाषाणां वेदशास्त्राणां चेदमित्थमिति ज्ञातृ यदिन्द्रियं तच्छ्रोत्रम्। परीक्षा कीदृशीति चेत्—कर्णशष्कुल्यवच्छिन्नं नभ एव जानात्विति चेत्सुषुप्तिमूर्च्छादिसमयेऽपि कर्णशष्कुल्यवच्छिन्नं नभो विद्यमानमपि शब्दं न गृह्णाति; तस्मात्तदन्यदिति परीक्षा। त्वगिन्द्रियं किमिति चेत्, वायुरूपाधिष्ठानदेवतया प्रेरितं सत्त्वचं सर्वत्र व्याप्य शीतमुष्णं मृदु कठिनं कर्कशमित्यनेकविधं स्पर्शं यज्जानाति तत्त्वगिन्द्रियम्। त्वगेव जानात्वित्युक्ते

सुषुप्त्यादिषु त्वाचि विद्यमानायामपि स्पर्शं न जानाति । तस्मात्सा न त्वगिन्द्रियम् । चक्षुरिन्द्रियं किमिति चेत् , सूर्यरूपाधिष्ठानदेवतया प्रेरितं सत्कृष्णताराग्रमाश्रित्य नीलं श्वेतं रक्तं पीतं हरितं धवलं स्थूलं सूक्ष्मं ह्रस्वं दीर्घमित्युक्तबहुविधरूपं यज्जानाति तच्चक्षुरिन्द्रियम् । कृष्णताराग्रमेव जानात्विति चेत् , सुषुप्त्यादिषु तद्विद्यमानमपि न जानाति ; तस्मान्न तच्चक्षुरिन्द्रियम् । रसनेन्द्रियं किमिति चेत् , वरुणरूपाधिष्ठानदेवतया प्रेरितं सद्रसनामाश्रित्य मधुरतिक्तलवणाम्लादीन्षड्रसान्यज्जानाति तद्रसनेन्द्रियम् । रसनैव जानात्विति चेत् , सुषुप्त्यादिषु रसनामात्रं विद्यमानमपि रसं न जानाति ; अतो न तद्रसनेन्द्रियम् । घ्राणेन्द्रियं किमिति चेत् , अश्विदेवतया प्रेरितं सन्नासाग्रमाश्रित्य सुगन्धं दुर्गन्धं च यज्जानाति तद्घ्राणेन्द्रियम् । नासाग्रमेव जानात्विति चेत् , सुषुप्त्यादौ विद्यमानमपि सन्नासाग्रं गन्धं न जानाति ; तस्मान्न तद्घ्राणेन्द्रियम् । एवं ज्ञानेन्द्रियलक्षणानि ॥

इतः परं कर्मेन्द्रियलक्षणमुच्यते । अग्निरूपाधिष्ठानदेवतया प्रेरितं सत्तालुमूलमुत्तराधरोष्ठं दन्तं कण्ठं हृदयं नाभिमेवमादिस्थानान्याश्रित्य पूर्वोक्तशब्दभेदान्यदुच्चरति

तद्वागिन्द्रियम् । सुषुप्त्यादौ ताल्वादिस्थानं विद्यमानमप्यक्षराणि नोच्चरति । तस्मान्न तद्वागिन्द्रियम् । इन्द्ररूपाधिष्ठानदेवतया प्रेरितं सत्करतलमाश्रित्यादानादिक्रिया यत्करोति तत्पाणीन्द्रियम् । सुषुप्त्यादौ विद्यमानमपि करतलं नादानादिक्रियाः करोति । अतो न तत्पाणीन्द्रियम् । उपेन्द्ररूपाधिष्ठानदेवतया प्रेरितं सत्पादतलमाश्रित्य गमनं यत्करोति तत्पादेन्द्रियम् । सुषुप्त्यादौ विद्यमानमपि पादतलं न गमनक्रियां करोति । अतो न तत्पादेन्द्रियम् । मृत्युरूपाधिष्ठानदेवतया प्रेरितं सद्गुदमाश्रित्य यत्पुरीषविसर्जनादि करोति तत्पाय्विन्द्रियम् । सुषुप्त्यादौ विद्यमानमपि गुदं तन्न करोति । अतो न तत्पाय्विन्द्रियम् । प्रजापतिरूपाधिष्ठानदेवतया प्रेरितं सद्योनिं लिङ्गमप्याश्रित्य शुक्लशोणितमूत्रविसर्जनं यत्करोति तदुपस्थेन्द्रियम् । सुषुप्त्यादौ योनिर्लिङ्गं च विद्यमानमपि तद्विसर्जनं न करोति । अतो न तदुपस्थेन्द्रियम् । एवं कर्मेन्द्रियलक्षणान्युक्तानि ॥

अथ प्राणपञ्चकस्य लक्षणमुच्यते । विशिष्टनामकाधिष्ठानदेवतया प्रेरितः सन्हृदये स्थित्वा य उच्छ्वासं करोति स प्राणः । विश्वसृष्टनामकाधिष्ठानदेवतया प्रेरि-

तः सन्गुदे स्थित्वा यो निःश्वासं करोति सोऽपानः । विश्वयोनिनामकाधिष्ठानदेवतया प्रेरितः सन्नन्तर्बहिश्च शरीरे स्थित्वेन्द्रियाणां बलं यच्छन्यो वर्तते स व्यानः । अजनामकाधिष्ठानदेवतया प्रेरितः सन्कण्ठे स्थित्वा सुषुप्ताविन्द्रियाणां गोलकेषु लयं कारयित्वा जाग्रति पुनरिन्द्रियाणि गोलकेषु स्थापयित्वोत्क्रमणकाल इन्द्रियाणि गृहीत्वा लोकान्तरं गच्छति यो वायुः स उदानः । यो जयनामकाधिष्ठानदेवतया प्रेरितः सन्नाभिदेशे स्थित्वा भक्ष्यभोज्यचोष्यलेह्यरूपं चतुर्विधमन्नं जाठराग्नौ पाचयित्वा शरीरपुष्टिं करोति स समानवायुः । एवं पञ्च प्राणाः ॥

नागः कूर्मः कृकरो देवदत्तो धनंजय इत्यन्ये पञ्च वायवः श्रूयन्ते । तेषामपि पूर्वप्रोक्तपञ्चप्राणेष्वन्तर्भावः । तत्र नागो वान्तिं करोति । कूर्म उन्मीलननिमीलने अधरोष्ठयोः संयोगं विभागं च करोति । कृकरः क्षुतं करोति । देवदत्तो विजृम्भणं करोति । धनंजयः शरीरस्योच्छूनतां करोति ॥

इतः परमन्तःकरणचतुष्टयं मनो बुद्धिरहंकारश्चित्तमिति जानीहि । अत्र मनश्चन्द्रेणाधिष्ठितं सत्कण्ठमा-

श्रित्य स्थित्वा संकल्पविकल्पौ करोति । बुद्धिश्चतुर्मुखेणाधिष्ठिता सती मुखमाश्रित्य स्थित्वा निश्चयं करोति । अहंकारो रुद्रेणाधिष्ठितः सन्हृदयमाश्रित्य स्थित्वा अभिमानं करोति । क्षेत्रज्ञरूपविष्णुनाधिष्ठितं सच्चित्तं नाभौ स्थित्वा अवधानं करोति । एतल्लिङ्गशरीरं काचिच्छ्रुतिः षोडशात्मकं वदति । तस्मिन्पक्षेऽन्तःकरणमेकमिति जानीहि । पुनरन्या श्रुतिः सप्तदशात्मकं वदति । तस्मिन्पक्षे मनो बुद्धिरिति द्विविधमिति जानीहि । पुनरन्या श्रुतिरेकोनविंशत्यात्मकं वदति । तत्पक्षे मनो बुद्धिरहंकारश्चित्तमिति चतुर्विधमन्तःकरणमिति जानीहि । एवं लिङ्गशरीरनिर्णयः ॥

इदानीं कारणशरीरमुच्यते । अज्ञानमेव कारणशरीरम्, स्थूलसूक्ष्मशरीरकारणत्वात् । अस्य जीवेश्वरयोः प्रथमशरीरत्वात्पश्चाद्भाविशरीरद्वयकारणत्वम् । तस्मिन्नर्थे प्रमाणं किमिति चेत्—अज्ञानं कारणमिति श्रुतिर्वदति । कार्येण कारणमूह्यत इति युक्तिः । 'अहमज्ञः' इत्यनुभवः ॥

भोः स्वामिन्, आत्मा क इत्युक्ते शरीरत्रयविलक्षण

इति बोधयितुं प्रथमतः शरीरत्रयं लक्षणैर्बोधितं किल ? एवमेवात्मापि लक्षणैर्बोधयितव्य इति चेत्, शृणु । सर्वत्र परिपूर्णं ब्रह्मेति तदेव ब्रह्म प्रत्यगात्मस्वरूपमिति च सकलोपनिषदो वदन्ति । तस्मादात्मा सच्चिदानन्दस्वरूप एवेति जानीहि । सत्किं चित्किमानन्दः किमिति चेत्—बाधरहितं सत्, स्वप्रकाशश्चित्, स्वानुभूतिरेवानन्द इति जानीहि । एवमात्मा सच्चिदानन्दस्वरूपः । अनात्मा त्वनृतजडदुःखस्वरूपः ॥

आत्मानात्मनोरन्योन्यवैलक्षण्यं कथं ज्ञातव्यमिति चेत्—यथा पुरुषलक्षणं स्त्रियां नास्ति स्त्रीलक्षणं पुरुषे नास्ति, एवमेव सल्लक्षणमनृते नास्त्यनृतलक्षणं सति नास्ति । यथा प्रकाशलक्षणमन्धकारे नास्त्यन्धकारलक्षणं प्रकाशे नास्ति, एवं चिल्लक्षणं जडे नास्ति जडलक्षणं चिति नास्ति । यथा चन्द्रिकालक्षणमातपे नास्त्यातपलक्षणं चन्द्रिकायां नास्ति, एवमानन्दलक्षणं दुःखे नास्ति दुःखलक्षणमानन्दे नास्ति ॥

सच्चिदानन्दानामनृतजडदुःखानां च लक्षणानि विस्तरेण ज्ञातव्यानीति चेत्, शृणु वदामः । कालत्रयेऽपि

केनाप्यबाध्यमानमेकरूपं सत् । कालत्रयेऽपि मिथ्याभूतमपि सत्यमिव भासमानं विचार्यमाणे बाध्यमानमसत् । अस्य दृष्टान्तः— मन्दान्धकारे वर्तमाना रज्जुः स्वारोपितसर्पमाल्यदण्डजलधारादिभिरबाध्यमाना भ्रान्तेः पूर्वकाले पश्चात्काले भ्रान्तिकाले चैकरूपा वर्तते ; अध्यस्तसर्पादि तु कालत्रयेऽपि स्वयं मिथ्याभूतमविद्यमानमपि विद्यमानमिव प्रतीयते, प्रमातुः परमार्थविचारेण बाध्यते च। एवंभूतरज्जुलक्षणं सर्पादौ नास्ति सर्पादिलक्षणं रज्जौ च नास्ति। अतोऽन्योन्यं शब्देनार्थेन लक्षणेन प्रतीत्या व्यवहारेण च पञ्चभिः प्रकारैर्वैलक्षण्यं यथा अनयोरस्ति, तथा सल्लक्षणमसल्लक्षणे देहादिप्रपञ्चे नास्ति, असल्लक्षणं च सल्लक्षणे प्रत्यगात्मनि नास्ति। तस्मादनयोरन्योन्यं शब्देनार्थेन लक्षणेन प्रतीत्या व्यवहारेण च पञ्चभिः प्रकारैर्वैलक्षण्यमस्ति। तस्मादेवं विचार्य सतोऽनृतस्य च वैलक्षण्यं जानीहि ॥

इतः परं चितो जडस्य च वैलक्षण्यमुच्यते । सूर्यादिप्रकाशमनपेक्ष्य स्वप्रकाशेनैव प्रकाशमानं स्वारोपितस्य जडस्यापि प्रकाशकम्, अत एव सूर्यादिप्रकाशपदार्थं मृच्छिलाद्यप्रकाशपदार्थं च प्रकाशयति

यद्वस्तु तच्चित्। जडलक्षणं कीदृशमिति चेत्, स्वयमप्रकाशमानमन्यपदार्थस्य च प्रकाशनेऽसमर्थं यत्तज्जडम्। अतोभयत्र दृष्टान्तः— यथा आदित्यः प्रकाशान्तरानपेक्षं स्वयमेव प्रकाशमानः सन्स्वप्रकाशसंबन्धिघटपटादिपदार्थमपि प्रकाशयति, तथा चित्प्रकाशः; यथा घटादिपदार्थः स्वयमप्रकाशमानोऽन्यपदार्थमपि प्रकाशयितुमसमर्थः, तथा जडवस्त्वपीति जानीहि। यथा आदित्यस्य घटादेश्च शब्दादिपञ्चप्रकारैर्वैलक्षण्यम्, एवं चितो जडस्य च वैलक्षण्यम्॥

एवं ज्ञानस्य किं फलमिति चेत्, लोके प्रकाश्यपदार्थनिष्ठविकाराः प्रकाशवस्तु कालत्रयेऽपि न स्पृशन्तीति ज्ञानफलम्। तदपि कथमिति चेत्, आदित्येन प्रकाश्यमानघटादिनिष्ठच्छिद्रेण हानिरच्छिद्रेण लाभः, स्पर्शेन त्याज्यत्वमस्पर्शेन ग्राह्यत्वम्, लक्षणेन हर्षोऽलक्षणेन विषादः, समीचीनतयाऽतिशयो असमीचीनतया अनतिशयः, इत्यादिविकारगुणाः प्रकाशकमादित्यं न स्पृशन्ति। एवमात्मना प्रकाश्यमानदेहेन्द्रियादिनिष्ठनामरूपजातिवर्णाश्रमप्रवृत्तिनिवृत्तिविधिनिषेधषड्भावविकारषडूर्मिषट्कोशान्ध्यमान्द्यपटुत्वादिसकल-

गुणविकाराश्च प्रकाशकमात्मानं कालत्रयेऽपि किंचिदपि स्प्रष्टुं न शक्नुवन्तीति ज्ञानं सुकरमिति जानीहि। एवं चिज्जडयोर्वैलक्षण्यम् ॥

इतः परमानन्दस्य दुःखस्य च वैलक्षण्यमुच्यते। आनन्दलक्षणं किमिति चेत्, निरुपाधिकं निरतिशयं नित्यं यत्सुखं स आनन्दः। दुःखलक्षणं किमिति चेत्, प्रतिकूलतया वेदनीयत्वम्, इतरेच्छानधीनेच्छाविषयभिन्नत्वे सति द्वेषविषयत्वं वा। तत्तु त्रिविधम् आध्यात्मिकमाधिभौतिकमाधिदैविकं चेति। तत्रेन्द्रियैर्देह एव वातपित्तश्लेष्मवैपरीत्येन जायमानं व्याध्यादिदुःखमाध्यात्मिकम्। भूतैश्च भौतिकैश्च सर्पव्याघ्रादिभिर्जायमानं दुःखमाधिभौतिकम्। दैवैर्जायमानमतिवृष्ट्यनावृष्टिविद्युत्पातादिदुःखमाधिदैविकमिति ॥

आनन्दस्य दुःखस्य च को दृष्टान्त इति चेत्, उच्यते। यथा अमृतं स्वयं सुखरूपं सत्स्वमनुभवतो जीवानपि सुखयति, कालकूटविषं स्वयं तापकं सत्स्वमनुभवतो जीवानपि पीडयति। एवंभूतयोरमृतविषयोरन्योन्यं शब्दादिपञ्चप्रकारैर्यथा वैलक्षण्यम्, एवमान-

न्दलक्षणं तापत्रयात्मके दुःखे नास्ति दुःखलक्षणमप्यात्मस्वरूप आनन्दे नास्ति । तस्माच्छब्दादिभिः पञ्चप्रकारैरनयोर्वैलक्षण्यं जानीहि । अत्र निष्कृष्टार्थः सिद्धान्तः क इति चेत् , रज्जुवत्सद्रूप आदित्यवच्चिद्रूपोऽमृतवदानन्दरूपोऽहंशब्दार्थ आत्मा सर्पवदनृताद्धटवज्जडाद्विषवद्दुःखाद्देहेन्द्रियादिप्रपञ्चाद्विलक्षण इति यो गुरुमुखेणात्मानं जानाति स एवासङ्गः स एव कृतकृत्यः स एव मुक्त इति सकलवेदान्तनिश्चय इति जानीहि ॥

इति अष्टमवर्णकम् ॥





॥ नवमवर्णकम् ॥

आत्मा शरीरत्रयविलक्षणः, अवस्थात्रयसाक्षी, पञ्चकोशव्यतिरिक्तः, सच्चिदानन्दलक्षण इत्यात्मन उक्तेषु चतुर्विधलक्षणेषु शरीरत्रयविलक्षणत्वमेवमष्टमवर्णक उक्तम् । इतः परमवस्थात्रयसाक्षित्वमस्मिन्नवमे वर्णक उच्यते । मनः सत्त्वरजस्तमोगुणात्मकम् । तथापि सत्त्वगुणप्रधानमेव मनः । सात्त्विकेनैव मनसा आत्मा ज्ञातव्यः, न च राजसेन नापि तामसेन । तत्र सत्त्वगुणः सूक्ष्मः । रजोगुणश्चञ्चलः । तमोगुणः स्थूलः । तस्माद्धूमप्रवेशयोग्ये रन्ध्रे बृहन्स्तम्भो यथा न प्रविशति वायुना चलति दीपप्रकाशे सूक्ष्मवर्णो निर्णेतुं

यथा न शक्यते, तथैवात्मनि ज्ञातव्ये सति सूक्ष्ममनसैव सात्त्विकेन ज्ञातव्यः । अन्यथा स्थूलमनसा चञ्चलमनसा च सूक्ष्मस्यात्मनः स्वरूपं किंचिदपि न प्रतिभाति । तस्मात्सावधानः शृणु ॥

अवस्थात्रयं कथमिति चेत्, शृणु । जाग्रदवस्था स्वप्नावस्था सुषुप्त्यवस्था चेत्यवस्थात्रयम् । तत्र सकलेन्द्रियैर्बाह्यार्थोपलम्भो जाग्रदवस्था । जाग्रद्वासनया अन्तःकरणस्य भोक्तृभोग्यादिरूपेण परिणामः स्वप्नावस्था । स्थूलसूक्ष्मजगतः सर्वस्यापि कारणेऽज्ञाने लयानन्तरमज्ञानमात्रस्य केवलसाक्षिवेद्यस्यावस्थानं सुषुप्तिः । एवमवस्थात्रयम् ॥

एतदवस्थात्रयसाक्षित्वमात्मनः कथमिति चेत्, आत्मनि साक्षिलक्षणस्य विद्यमानत्वादिति ब्रूमः । साक्षिलक्षणं किमिति चेत्, लोक एकस्य पुरुषस्यान्यदीयावस्थाया अवस्थाव्यापाराणामन्यस्य तस्य चावस्थावतो विकाररहित्येन साक्षाद्द्रष्टृत्वं साक्षित्वम्, यथा तूष्णीमेव स्थितस्य संन्यासिनस्तत्रागतपुरुषतदवस्थातद्व्यापाराणां निर्विकारतया साक्षाद्द्रष्टृत्वं साक्षित्वम् ।

आत्मापि जीवानामवस्थात्रयमवस्थात्रयव्यापारानवस्थावतो जीवांश्च पश्यन्नपि निर्विकारतया अवतिष्ठते ॥

इदमेव साक्षित्वं दृष्टान्तपूर्वकं पुनरपि कथ्यते । तच्छृणु । एकमहानगरवज्जाग्रदवस्था । तत्र प्राकारवत्स्वप्नावस्था । तदन्तःप्रासादवत्सुषुप्त्यवस्था । तत्रयाभिमानिप्रभुवदवस्थात्रयाभिमानी जीवः । यथा स प्रभुः प्राकाराद्बहिर्वर्तमानः प्रियाप्रिये अनुभूय हर्षं विषादं च प्राप्य तत्प्राकारस्यान्तश्च प्रियाप्रिये अनुभूय हर्षं विषादं च प्राप्य ततः प्रासाद आगत्य सर्वान्व्यापारान्विहाय तूष्णीं स्त्रिया सह सुखमनुभवन्नास्ते, एवं जीवात्मापि स्थूलशरीराभिमानी जाग्रदवस्थायां त्रिविधकरणव्यापारयुक्तः सन्विश्वो भूत्वा सूक्ष्मशरीराभिमानी स्वप्नावस्थायां मनोमयत्रिविधकरणगुणदोषव्यापारयुक्तः संस्तैजसो भूत्वा पश्चात्कारणशरीराभिमानी सुषुप्त्यवस्थायां त्रिविधकरणगणमुपसंहृत्य प्राज्ञो भूत्वा नित्यानन्दमनुभवन्नास्ते । एवमात्मा कूटस्थ आकाशवदसङ्ग एव सन्नवस्थात्रयेऽपि प्रत्यक्चैतन्यसाक्षिरूपेण वर्तत इति श्रुतियुक्त्यनुभवैर्ज्ञातव्यम् । 'साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च' इति श्रुतिः । पत्तना-

काशदृष्टान्तो युक्तिः । अनुभवः क इति चेत् , पूर्वपूर्वदिनावस्थात्रयमस्माभिः प्रतिदिनं स्मर्यते ; स्मरणस्यानुभवपूर्वकत्वनियमादस्माभिरवस्थात्रयमनुभूयत एवेति सिद्धम् । एवमात्मना आगतानामागामिनां चावस्थानां क्रमेणानुभूयमानत्वादनुभवरूपस्यात्मनो नित्यत्वमपि सिद्धम् । एवमवस्थात्रयसाक्षित्वम् ॥

ननु लोके अवस्थावत एव पुरुषस्य स्वावस्थासाक्षित्वं दृश्यते । भवद्भिः कथमन्यस्यान्यावस्थासाक्षित्वमुच्यत इति चेत्, शृणु । अयमवस्थावानन्तःकरणे प्रतिफलितश्चेतनाभासः । स कल्पितो मिथ्याभूतः । स एव जीव इत्युच्यते । तस्य सुषुप्तावन्तःकरणलयेन विनष्टत्वात्स कथं सुषुप्तिसाक्षी स्यात्? तिसृणामप्यवस्थानामेकसाक्षित्वनियमाद्बिम्बभूतस्यात्मन एव सुषुप्तिसाक्षित्वं मन्तव्यम् । तर्हि स एव लाघवेन जाग्रत्स्वप्नयोरपि साक्षीति वक्तुं योग्यः । जीवस्य विकारित्वादपि साक्षित्वं न युज्यते । आत्मनस्तु निर्विकारत्वात्साक्षित्वं युज्यते । जीवः कथं विकारीति चेत् । तस्य 'अहं सुखी' 'अहं दुःखी' इत्यादिरूपेणान्तःकरणवृत्तितादात्म्येन विकारित्वदर्शनाद्विकार्येव ॥

तर्हि जीवव्यतिरेकेणान्यः को वा आत्मा यः साक्षीत्युच्यते? तस्य किं लक्षणम्? तस्यास्तित्वे किं प्रमाणम्? तस्य ज्ञाने क उपायः? इति चेत्, शृणु। निर्विकारः कूटस्थ एव साक्षी। स एवात्मा। स आकाशवत्सर्वव्यापकः सच्चिदानन्दरूपः। स एवान्तःकरणेषु जीवरूपेण प्रविष्टः सन्संसरति। एवंरूपपारमार्थिकात्मनि वेदान्ताः सर्वेऽपि प्रमाणम्। अवस्थावान्यो जीवश्चिदाभासः स इदानीं जागर्ति, इदानीं स्वप्नं पश्यति, इदानीमज्ञानमोहितः सन्सुषुप्तौ वर्तते, इदानीं सुखी, इदानीं दुःखी, इदानीमुदासीन आस्ते, इत्यस्य जीवस्यावस्थाभेदं सर्वमपि चिद्रूपो यो जानाति स एवात्मा अवस्थात्रयसाक्षीति जानीहि। तस्यात्मनः स्वस्य निर्विकारत्वं कथं ज्ञायत इति चेत्, स्वमुखसौन्दर्यं स्वेन ज्ञातुमशक्यमपि दर्पणप्रतिबिम्बितमुखेन यथा ज्ञातुं शक्यते, तथा आत्मनो निर्विकारत्वमप्यन्तःकरणप्रतिबिम्बेन ज्ञातुं शक्यते। दर्पणं दर्पणप्रतिबिम्बितमुखं च बिम्बभूतमुखं यथा न जानाति, तथा अन्तःकरणमन्तःकरणप्रतिबिम्बितजीवश्च बिम्बभूतमात्मानं न जानाति। तर्ह्ययमात्मा केन ज्ञायते? न केनापि ज्ञायते,

ज्ञायमानस्य सर्वस्य दृश्यत्वादात्मनो दृग्रूपत्वात् । स्वयंप्रकाश एवात्मा न त्वन्येन केनापि ज्ञायते । तत्कथमिति चेत् । दृश्यो घटो द्रष्टारं न हि जानाति । स द्रष्टा च स्वात्मानं स्वयमेव जानाति स्वयंप्रकाशत्वात् । यथा मृत इति प्रतीयमानो दशमः पुरुषः पश्चात्तं स्वात्मानं स्वयमेव जानाति, न तु नवस्वन्यतमेन ज्ञायते, तथैवात्मा अनुभवस्वरूप एव न त्वन्येनानुभाव्य इतीममर्थं त्वमेव प्रमाणपुरःसरं जानीहि ॥

तर्हि प्रमाणं किमिति चेत् , शृणु । प्रत्यक्षमित्यनुमानमित्युपमानमिति शब्द इति च चत्वारि प्रमाणानि । पुनश्चार्थापत्तिः संभव ऐतिह्यमनुपलब्धिरिति च चत्वारि प्रमाणानि सन्ति । पश्चादुक्तानां चतुर्णां पूर्वोक्तेषु चतुर्ष्वेवान्तर्भाव इति सिद्धान्तः । वेदान्तिनश्च केचित्षट्प्रमाणान्युदाहरन्ति । एतेषां लक्षणादिकमतिविस्तृतम् । अस्माकं यावदावश्यिकं तावन्मात्रमुच्यते । अक्षमिन्द्रियम् । इन्द्रियेण जन्यं प्रमाणं प्रत्यक्षप्रमाणम् । धूमादिलिङ्गेन जायमानमनुमानम् । सादृश्येन जायमानमुपमानम् । आप्तवाक्यं शब्दः । आत्मन इन्द्रियागोचरत्वात्तत्र न प्रत्यक्षं प्रमाणं प्रवर्तते । निरं-

शत्वात्तत्रात्मनि नानुमानं प्रवर्तते। अद्वितीयत्वान्नोपमानम्। तस्मादात्मनि शब्द एव प्रमाणम्। आप्तवाक्यं शब्दः। आप्तश्च यथार्थवक्ता। अत ईश्वरवाक्यं श्रुतिरेव शब्दः। तस्माच्छ्रुतिरेवात्मनि प्रमाणम्॥

पूर्वोक्तसाक्षिरूपं संन्यासिनं तेन दृष्टाः पुरुषतदवस्थातद्व्यापारगुणदोषा यथा न स्पृशन्ति, एवमात्मानं दृश्यमाना अहंकारतदवस्थातद्व्यापारगुणदोषा न स्पृशन्ति। एवं यो भाग्यशाली पुरुषः साक्षिमात्रमात्मानमहंकारादिभिरस्पृष्टं चैतन्यमात्रं श्रुतिभिर्जानाति स एव जीवन्मुक्तः। तथैव श्रुतिरपि वदति। हे पुत्र, तत्त्वमपि वेदान्तशास्त्रमात्मनि प्रमाणमिति विश्वस्य तदुक्तप्रकारेणावस्थात्रयसाक्षिणमात्मानं जानीहि॥

इति नवमवर्णकम्॥





दशमवर्णकम् ॥

इदानीं दशमवर्णके आत्मनः पञ्चकोशव्यतिरिक्तत्वमुच्यते । अन्नमयप्राणमयमनोमयविज्ञानमयानन्दमयाः पञ्च कोशाः । अन्नविकारशुक्लशोणितजन्यं षड्भावविकारसहितमन्नेनैव वर्धमानमिदं स्थूलशरीरमेवान्नमयकोशः । कर्मेन्द्रियैः सह प्राणः प्राणमयकोशः । ज्ञानेन्द्रियैः सह मनो मनोमयकोशः । तैरेव सह बुद्धिर्विज्ञानमयकोशः । प्रियमोदप्रमोदवृत्तिभिः सहाज्ञानमानन्दमयकोशः । इष्टवस्तुसंदर्शनसंतोषः प्रियम् । तद्वस्तुलाभसंतोषो मोदः । तदनुभवसंतोषः प्रमोदः । एवं पञ्च कोशाः । यथा खड्गं तत्कोशः, शिवालिङ्गं

संपुटः, आम्रफलं त्वक्, पुरुषं कञ्चुकः, इत्येतान्येते यथा आच्छादयन्ति, एवं पञ्च कोशा अप्यात्मानमाच्छादयन्ति। अतः कोशा इति संज्ञा। ननु खड्गादीनां तत्कोशादीनां च सत्ता भिन्ना। पञ्चकोशानामात्मभिन्नसत्ताकत्वाभावात्कोशादिभ्यो वैषम्यात्कथमात्माच्छादकत्वमिति चेत्, उच्यते। आदित्यकिरणपरिणामविशेषत्वान्मेघस्य आदित्यसत्तैव सत्ता, तथापि स मेघ आदित्यं यथा आच्छादयति; अग्निमुपजीव्य वर्तमानस्य धूमस्याप्यग्नेः सत्तैव सत्ता, तथापि स धूमो यथा अग्निमाच्छादयति; एवमात्मसत्तया सत्तावन्तोऽपि कोशा आत्मानमाच्छादयन्ति ॥

इतः परमात्मनः पञ्चकोशव्यतिरिक्तत्वमुच्यते। खड्गादिकं तत्कोशादिकं चैकत्वेन खड्गादिरूपेण व्यवह्रियमाणमपि तत्खड्गादिकं कोशादिभिन्नम्। तद्वत्पञ्चकोशाभिन्नत्वेन व्यवह्रियमाणोऽप्यात्मा तेभ्यो व्यतिरिक्त एव। नन्वात्मनः कोशानां चैकत्वेन व्यवह्रियमाणत्वात्परस्परसंबन्धोऽस्तीति वक्तव्यम्, आत्मनो न केनापि संबन्धः, स निरञ्जन इति कथमुच्यत इति चेत्, शृणु। संबन्धोऽनेकप्रकारः। तर्कसिद्धान्ते सम-

वायसंबन्धः संयोगसंबन्ध इति द्विप्रकारः। अवयवावयविनोर्गुणगुणिनोः क्रियाक्रियावतोर्जातिव्यक्त्योर्विशेषनित्यद्रव्ययोश्च समवायः संबन्धः। आत्मनः पञ्चकोशानां चावयवावयव्यादिष्वपरिगणनान्न समवायः। तर्हि भेरीदण्डयोरिव संयोगोऽस्त्विति चेत्, आत्मनो द्रव्यत्वानङ्गीकारात्सोऽपि न संभवति। तर्ह्यात्मनः कोशानां च को वा संबन्ध इति चेत्, रज्जुसर्पयोः शुक्तिकारजतयोः स्थाणुपुरुषयोराकाशवर्णयोरिव चाध्याससंबन्ध एव। अयमध्यास एकतराध्यासो वा अन्योन्याध्यासो वेति चेत्, अहंकारस्यात्मनश्च मिलित्वैकप्रत्ययविषयत्वादन्योन्याध्यास एव॥

आत्मनोऽन्नमयकोशस्य चान्योन्याध्यासः कथमिति चेत्, उच्यते। 'अहं मनुष्यः' 'अहं देवः' इति 'अहं स्त्री' 'अहं पुरुषः' इति 'अहं जातः' 'अहं वर्ते' 'अहं वृद्धिं गतः' 'अहं विपरिणतः' 'अहं जीर्णः' 'अहमितः परं मरिष्यामि' इति 'अहं बालः' 'अहं कुमारः' 'अहं युवा' 'अहं वृद्धः' इति 'अहं ब्राह्मणः' 'अहं क्षत्रियः' 'अहं वैश्यः' 'अहं शूद्रः' इति 'अहं ब्रह्मचारी' 'अहं गृहस्थः' 'अहं वान-

प्रस्थः' 'अहं संन्यासी' इति 'अहमान्ध्रः' 'अहं द्राविडः' 'अहं कर्णाटकः' इति 'अहं वत्सगोत्रः' अहं कौशिकगोत्रः' इति 'अहं रामः' 'अहं कृष्णः' 'अहं शंकरः' 'अहं महादेवः' इति 'अहं दीक्षितः' 'अहं शास्त्री' इति 'अहं योद्धा' 'अहं भोजी' इति चान्नमयकोशविकारधर्मानात्मन्यध्यस्यति। आत्मनिष्ठ-सच्चिदानन्दानन्नमयकोशे शरीरे 'मम शरीरमस्ति भाति प्रियम्' इत्यध्यस्यति। एवमन्नमयकोशस्यात्मनश्चान्यो-न्याध्यासः॥

अथ प्राणमयकोशस्यात्मनश्चान्योन्याध्यासः कथमि-ति चेत्। 'अहं क्षुधावान्' 'अहं पिपासावान्' 'अहं बलवान्' 'अहं वीर्यवान्' 'अहं क्रियावान्' 'अहं वक्ता' 'अहं गन्ता' 'अहं दाता' 'अहं विसर्ज-यिता' 'अहमानन्दयिता' 'अहं मूकः' 'अहं पङ्गुः' 'अहं विहस्तः' 'अहं षण्डः' इत्येवं प्राणमयकोशवि-कारानात्मन्यध्यस्यति। आत्मनः सच्चिदानन्दान् 'मम प्राणोऽस्ति भाति प्रियः' इति प्राणमयकोशे चाध्यस्य-ति। एवं प्राणमयकोशस्यात्मनश्चान्योन्याध्यासः॥

अथ मनोमयकोशस्यात्मनश्चान्योन्याध्यास उच्यते।

'अहं संकल्पवान्' 'अहं विकल्पवान्' 'अहं शोकवान्' 'अहं मोहवान्' 'अहं कामी' 'अहं लोभी' 'अहं श्रोता' 'अहं स्प्रष्टा' 'अहं द्रष्टा' 'अहं रसयिता' 'अहं घ्राता' 'अहं बधिरः' 'अहमन्धः' इत्येवं मनोमयकोशविकारानात्मन्यध्यस्यति। आत्मधर्मान्सच्चिदानन्दांश्च 'ममः मनः सम्यगस्ति भाति प्रियम्' इति मनोमयकोशेऽध्यस्यति। एवं मनोमयकोशस्यात्मनश्चान्योन्याध्यासः॥

अथ विज्ञानमयकोशस्यात्मनश्चान्योन्याध्यास उच्यते। 'अहं कर्ता' 'अहं बुद्धिमान्' 'अहमूहापोहचतुरः' 'अहमेकसन्तग्राही' 'अहं लोकान्तरगामी' 'अहं रागी' 'अहं द्वेषी' 'अहं श्रोत्रियः' 'अहं पण्डितः' 'अहं विरक्तः' 'अहं भक्तिमान्' 'अहमुपासकः' 'अहं ज्ञानी' इत्येवं विज्ञानमयकोशविकारानात्मन्यध्यस्यति। आत्मलक्षणसच्चिदानन्दान् 'मम बुद्धिरस्ति भाति प्रिया' इति विज्ञानमयकोशे चाध्यस्यति। एवं विज्ञानमयकोशस्यात्मनश्चान्योन्याध्यासः॥

अथानन्दमयकोशस्यात्मनश्चान्योन्याध्यास उच्यते।

'अहं भोक्ता' 'अहं सुखी' 'अहं संतुष्टः' 'अहं सात्त्विकः' 'अहं राजसः' 'अहं तामसः' 'अहं जडः' 'अहं मूढः' 'अहं शून्यः' 'अहं दुष्टः' 'अहं मोहितः, 'अहमविवेकी' 'अहं भ्रान्तः' इत्येवमानन्दमयकोशविकारानात्मन्यध्यस्यति। आत्मनः सच्चिदानन्दांश्च 'ममाज्ञानमस्ति भाति सुखम्' इत्यानन्दमयकोशेऽध्यस्यति। एवमानन्दमयकोशस्यात्मनश्चान्योन्याध्यासः॥

एवं पञ्चकोशानामात्मनश्चान्योन्याध्यासः संबन्धः। अयमध्यासः केनागच्छतीति चेत्, अयमात्मा, एते पञ्च कोशाः, इति सम्यग्विभज्य ज्ञानाभावादविवेकेनागच्छति। तर्हि कोशानामात्मनश्च विवेकः कथमिति चेत्, उच्यते। लोके पशुपुत्रमित्रकलत्रगृहधनधान्यादिवत् 'इदं मम शरीरम्' 'अयं मम प्राणः' 'इदं मम मनः' 'इयं मम बुद्धिः' 'इदं ममाज्ञानम्' इति 'इदं मम' इति बुद्धिविषयत्वाच्छरीरादिरूपाः पञ्च कोशा आत्मा न भवन्ति, किं तु पश्वादिवदनात्मैवेति पञ्च कोशाश्चात्मा च पृथक्पृथगिति युक्तिः। शरीररहित आत्मेति प्रतिपादिकाः 'अशरीरम्—' इत्यादिश्रुतयश्च सन्ति। पश्वादीनां क्षयवृद्ध्यादिविकारास्त-

त्स्वामिनं द्रष्टारं यथा न स्पृशन्तीत्यनुभवः, एवं शरीरादिपञ्चकोशविकारा द्रष्टारमात्मानं मां कदापि न स्पृशन्तीत्यनुभवः ॥

ननु हे स्वामिन्, भवद्भिरुक्तपश्वादिदृष्टान्तस्य बाह्यत्वात्स ज्ञातुं योग्यः; दार्ष्टान्तिकस्यान्तरत्वात्स मम बुद्धिं नारोहति; किं च पञ्च कोशाः पश्वादिवत्पृथङ्नावभासन्ते, किं तु तप्तायःपिण्डवदात्मन्येकतयाऽवभासन्ते; एवं दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकयोर्बहु वैषम्यमस्ति; कथं तेषामात्मनः स्वप्रकाशात्पृथक्त्वेन ज्ञानमिति चेत्, शृणु । बाह्यदृष्टिर्नेत्रम् । सूक्ष्मदृष्टिर्बुद्धिः । बाह्यदृष्ट्या ज्ञातुमशक्या अपि पदार्था आन्तरदृष्ट्या ज्ञातुं शक्यन्ते । बाह्यवीणातन्त्र्यास्तत्स्वराणां तप्तजलादग्नेः पुष्पात्सुगन्धस्य च पृथक्त्वेन स्थूलदृष्ट्या ज्ञातुमशक्यत्वेऽपि सूक्ष्मश्रोत्रादिज्ञानेन्द्रियैर्बुद्धिमता पुरुषेण पृथक्त्वेन 'इयं वीणातन्त्री, इमे स्वराः' 'इदं जलम्, अयमग्निः' 'इदं पुष्पम्, अयं सुगन्धः' इति वीणादिभ्यः पृथक्त्वेन स्वरादीनां ज्ञानं सुकरम् । एवमेव क्षीरजलयोर्विभजनमन्येषां दुष्करमपि हंसानां सुकरम् । एतदुभयं यथा तथा आत्मनः सकाशात्पञ्चकोशानां पृथ-

करणं स्थूलबुद्धीनां दुष्करमपि सूक्ष्मबुद्धीनां सुकरम् ॥

हे पुत्र, सिद्धान्तं वचः शृणु । एतावत्पर्यन्तं कालवासनया युक्तानां यः प्रपञ्चव्यवहारस्तमङ्गीकृत्य पञ्च कोशा इति तद्विवेक इति चैवमाद्युक्तम् । परमार्थे विचार्यमाणे आत्मनि न पञ्च कोशाः सन्ति । कथमिति चेत् । यथा रज्जौ सर्पः, शुक्तिकायां रजतम्, स्थाणौ पुरुषः, आकाशे नीलिमा, इत्येतेषां भ्रान्त्या प्रतीतिमात्रमेव न स्वरूपेणावस्थानम्; कालत्रयेऽप्यारोपितानां तेषां सर्पादीनां न वास्तवता; तथा आत्मनि पञ्च कोशा अप्यारोपिता एव न वास्तवाः । लोके यदारोपितं तदसदेव, यथा द्विचन्द्रादिकम् । तथा पञ्चकोशा अप्यात्मन्यारोपितत्वान्मिथ्याभूता एव ॥

नन्वारोपितसर्पादयोऽधिष्ठानज्ञाने सति तत्क्षणमेव न प्रतीयन्ते, पञ्च कोशास्त्वात्मज्ञाने सत्यपि प्रतीयन्त एव न नश्यन्ति, तेषां कथमारोपितत्वमिति चेत्, शृणु । लोके प्रातिभासिकसद्व्यावहारिकसत्पारमार्थिकसदिति च त्रिविधं सत् । ईश्वरसृष्टिर्जीवसृष्टिरिति च द्विविधा सृष्टिः । एवं सत्यध्यासरूपं शुक्ति-

कारजतादिकं सर्वं जीवसृष्टिः । इदं प्रातिभासिकं सत् । अस्या जीवसृष्टेरधिष्ठानभूतमाकाशादिकं सर्वं व्यावहारिकं सत् । तत्सर्वमीश्वरसृष्टिः । अस्या ईश्वरसृष्टेरप्यधिष्ठानभूतं यद्ब्रह्म तत्पारमार्थिकं सत् । तदेव नित्यम् । व्यावहारिकं सद्व्यवहारक्षयपर्यन्तं तिष्ठति । प्रातिभासिकं सत्प्रतिभासक्षयपर्यन्तं तिष्ठति । प्रातिभासिकं व्यावहारिकं चाध्यस्तत्वेन समाने अपि सत्तया न समाने । किं च व्यावहारिकमपि प्रातिभासिकवदाधिष्ठानज्ञानेन सद्यो नश्येद्यद्यात्मज्ञानिनो जीवन्मुक्ता अपि न स्युः, ज्ञानोपदेशगुरुशिष्यपरम्परा चापि न स्यात्, ज्ञानिनां व्यवहाराभावादज्ञानिनां चोपदेष्टुमशक्यत्वात् । तस्माद्यथा मृद्यध्यस्तः पृथुबुध्नोदराकारो घटो यावत्कुलालव्यापारक्षयं तिष्ठति, एवमात्मन्यध्यस्ताः पञ्च कोशा मिथ्येति ज्ञाता अपि यावत्प्रारब्धक्षयं दग्धपटवत्प्रतीयन्त इति जानीहि ॥

किं बहुना? सिद्धान्तस्त्वेवम् । मृद्यारोपिते घटनामरूपे बाधिते सति मृन्मात्रं यथा सत्यतया अवशिष्यते, एवमात्मन्यारोपितेषु पञ्चकोशेष्वात्मज्ञानेन बाधितेषु सत्सु सच्चिदानन्दरूप आत्मैक एव सत्यतया अवशिष्यत

इत्येवं यो जानाति स एवात्मज्ञानी, स एव ब्रह्मज्ञानी, तस्यैव विदेहमुक्तिर्भविष्यतीति सर्वा अप्युपनिषद उद्घोषयन्ति ॥

इति दशमवर्णकम् ॥





एकादशवर्णकम् ॥

अथेदानीमस्मिन्नेकादशवर्णके आत्मनः सच्चिदानन्दरूपत्वं चतुर्थं लक्षणमुच्यते । आत्मनः सद्रूपं किं चिद्रूपं किमानन्दरूपं किमिति चेत्, शृणु । कालत्रयेऽपि केनाप्यबाध्यमानत्वे सत्येकरूपत्वं सतो लक्षणम् । इदं लक्षणमात्मन्यस्ति । अस्य प्रमाणं किमिति चेत्, अस्य प्रपञ्चस्य सृष्टेः पूर्वम् 'सदेवासीत्' 'आत्मन आकाशः संभूतः' इत्यादिवेदान्तशास्त्रं प्रमाणम् । किं च सर्वजनानामनुभवश्च प्रमाणम् । आढ्यो दरिद्रः कर्मी भक्तो मुमुक्षुरिति सर्वे जनाः । एतेषामनुभवः कीदृश इति चेत्, 'अहं पूर्वजन्मनि सत्पात्रेषु यत्किंचिद्दत्तवान्, तेनास्मिञ्जन्मन्यैश्वर्यमनुभवामि ; अस्मिञ्जन्मन्यपि यत्किं-

चिद्दत्तं चेद्भविष्यज्जन्मन्यैश्वर्यमनुभविष्यामि' इत्याढ्यस्यानुभवः। 'अहं पूर्वजन्मनि सत्पात्रेषु किमपि न दत्तवान्, तेनास्मिञ्जन्मनि दारिद्र्यमनुभवामि; अस्मिञ्जन्मनि मया न दत्तं चेद्भाविजन्मन्यपि दारिद्र्यमनुभविष्यामि' इति दरिद्रस्यानुभवः। 'पूर्वजन्मनि सत्कर्माणि मयाऽनुष्ठितानि, तद्वासनया अस्मिन्नपि जन्मनि सत्कर्माणि मयाऽनुष्ठीयन्ते; तेन भाविजन्मन्यपि स्वर्गे देवत्वमायास्यति' इति कर्मिणोऽनुभवः। 'पूर्वजन्मन्यहं भगवन्तमुपासितवान्, तद्वासनया अस्मिन्नपि जन्मनि भगवद्भक्तिरासीत्; अनेन भाविजन्मनि सालोक्यादिमुक्तिं वैकुण्ठादिलोकेऽनुभविष्यामि' इति भक्तस्यानुभवः। 'बहुजन्मस्वीश्वरार्पणरूपेण मया कर्माणि कृतानि, तेनास्मिञ्जन्मनि साधनचतुष्टयं सद्गुरुलाभः श्रवणादिकमात्मज्ञानं च लब्धम्; इतः परं मम जन्म नास्ति, अहं कृतकृत्यः' इति मुमुक्षोरनुभवः। एवं सर्वेषां जनानां कालत्रयेऽपि 'अहमस्मि' इत्यनुभवदर्शनादात्मन्यध्यस्तस्य देहस्यैव नाशः, आत्मनस्तु न कदाचिदपि नाश इति जानीहि। तस्मादात्मनः कालत्रयेऽप्यबाध्यमानत्वे सत्येकरूपत्वस्य विद्यमानत्वादात्मनः सद्रूपत्वमस्ति ॥

हे स्वामिन्, अनुभवेनात्मनः सद्रूपत्वमेवमुक्तं न युक्त्येति चेत्, युक्त्यापि विचार्यमाणे आत्मनः सद्रूपत्वं सेत्स्यति। तत्कथमिति चेत्, शृणु। वयमस्मिल्लोके विद्यमाना वा न वेति विचार्यमाणे विद्यमाना एवेति जानीहि। तथा सर्वेषाम् 'अहमिहास्मि' इत्यनुभवात्। एवं विद्यमाना वयं शरीरिणो वा अशरीरिणो वा? शरीरिण एव नाशरीरिणः, शरीरस्य दर्शनात्॥

इदं शरीरं केन आगतमिति विचार्यमाणे कर्मणेति निश्चयः। तत्कर्म अस्मदीयं वा अन्यदीयं वेति चेत्, अस्मदीयमेवेति वक्तव्यम्; अन्यदीयकर्मणा अन्यस्य स्वर्गफलाननुभवात्, अन्यथा अन्यकर्मणा अन्यः स्वर्गादिकं प्राप्नुयात्, ब्राह्मणेन यागे कृते शूद्रः स्वर्गमाप्नुयात्, पूर्वं शुकब्रह्मर्षिकृतसमाधिना अस्माकं सर्वेषां विदेहमुक्तिः स्यात्। तस्मादस्मदीयकर्मणैवास्माकं शरीरमिति वक्तव्यम्॥

तदेतच्छरीरारम्भकं कर्मास्मिञ्जन्मनि कृतं वा पूर्वजन्मनि कृतं वेति विचार्यमाणे पूर्वजन्मनि कृतमित्येव वक्तव्यम्, एतज्जन्मकृतस्यैतच्छरीरं प्रति पूर्वभावि-

त्वाभावेनाकारणत्वात् । पूर्वजन्मनि कर्मकरणकाले वयं विद्यमाना वा न वेति विचार्यमाणे विद्यमाना एव, अविद्यमानैः कर्मणः कर्तुमशक्यत्वात् । तदानीमस्माकं शरीरमासीद्वा न वेति चेत्, आसीदेव, शरीराभावे कर्मणः कर्तुमशक्यत्वात् । तच्छरीरमपि तत्पूर्वजन्मकृतकर्मणा वा तदनन्तरकर्मणा वा? तत्पूर्वजन्मकृतकर्मणैवेति वक्तव्यम् । एवं पुनः पुनर्विचार्यमाणे कर्मणश्च शरीरस्य च प्रवाहरूपेणानादित्वं सिद्धम् । तदुभयवत आत्मन आकाशस्येव साक्षादेव मुख्यमेव स्वरूपेणैवानादित्वं सिद्धम् । एवं भूतकाले वर्तमानकाले च सत्त्वं सिद्धमिति युक्त्या साधितम् ॥

इतः परं भविष्यत्कालेऽप्यात्मनः सत्त्वं युक्त्या साध्यते । अस्माभिर्जन्मान्तरेषु श्रवणमननादिकमकृत्वा कर्मण एव मुख्यबुद्ध्या अनुष्ठितत्वादेतज्जन्म शरीरं चागतम् । अस्मिञ्जन्मनि क्रियमाणं कर्मापीतः परं जन्म ददाति । तस्मिन्नपि क्रियमाणं कर्म ततः परं जन्म ददाति । एवं पुनः पुनर्विचार्यमाणे कर्मप्रवाहस्य शरीरप्रवाहस्य च भविष्यत्कालेऽन्तो नास्ति । तत्त्वज्ञानेन कर्माणि क्षीणे सति शरीरमपि नायाति । तदुभयसंब-

ऽध्यात्मा तु यावद्ब्रह्मज्ञानं शरीरस्य सृष्टिप्रलयावनुभवञ्श-
रीरस्य स्थितिकाले सुखदुःखे अनुभवन्सन्, अधः स्था-
वरपर्यन्तमूर्ध्वं ब्रह्मलोकपर्यन्तं परिभ्रमंस्तिष्ठत्येव न न-
श्यति । तत्त्वज्ञाने सत्यविद्याकामकर्मादीनामपि नाशा-
द्दुःखहेतोरभावात्स्वस्वरूपानन्दमनुभवन्विदेहमुक्तौ सुख-
मेव तिष्ठति । एवं भविष्यत्कालेऽप्यात्मनो न कदाचि-
दप्यसत्त्वम्, किं तु सर्वदा सत्त्वमेव युक्त्या सिध्यति ॥

एवं कालत्रयेऽप्यात्मनो विद्यमानत्वादबाधितत्वेन परमार्थत एकरूपत्वात्सत्त्वं सिद्धम् । एवं श्रुतियुक्त्यनुभवैरनेकप्रलयेष्वनेकप्रपञ्चेषु विनष्टेष्वपि स्वयमविनष्टः सन्वर्तते । अतः सृष्टिस्थितिसंहाराः प्रपञ्चस्यैव न त्वात्मनः । एवं कालत्रयेऽप्येकरूपत्वादबाधितत्वाच्चात्मा सद्रूप इति जानीहि ॥

आत्मनश्चिद्रूपत्वे प्रमाणं किमिति चेत्, शृणु । सूर्यादिसाधनान्तरानपेक्षं स्वयं प्रकाशमानं सत्स्वस्मिन्नारोपितसकलजडपदार्थावभासकं चिद्रूपम् । एतच्चिद्रूपत्वलक्षणमात्मन्यस्ति । कथमिति चेत् । आत्मा गाढान्धकारेऽपीतरानपेक्षमेव स्वयं प्रकाशते । स्वस्मिन्नारोपितस-

रीरबाल्ययौवनवार्धकावस्था अवस्थाव्यापारांश्चेतरान-पेक्षं सम्यग्जानाति । अत आत्मनश्चिद्रूपत्वं सिद्धम् ॥

नन्वस्माकं सर्वज्ञत्वाभावात्सर्वपदार्थावभासकत्वं कथमिति चेत् । प्रपञ्च आन्तरो बाह्य इति द्विविधः । एतत्प्रपञ्चद्वयमप्यस्माभिः प्रकाश्यते । न वयं तेन कदाचिदपि प्रकाश्याः । तत्कथमिति चेत् , उच्यते । बाह्यप्रपञ्चो नाम पृथिव्यप्तेजोवाय्वाकाशा इति शब्दस्पर्शरूपरसगन्धा इति पञ्चीकृतभूतानीति ब्रह्माण्ड इति चतुर्दश भुवनानीति चतुर्विधस्थूलशरीराणीति च विविधनामरूपगुणधर्मविकारशक्त्याश्रयः । एतं बाह्यप्रपञ्चं ह्यवान्तरभेदेन बहुधा विभज्य प्रमाणैर्वयमेव जानीमः, न त्वस्मानयं जानातीत्यन्तर्मुखतया विचार्यमाणेऽस्माकं बाह्यप्रपञ्चावभासकत्वं सिद्धम् ॥

अथ आन्तरप्रपञ्चावभासकत्वमस्माकं कथमिति चेत् , शृणु । आन्तरप्रपञ्चोऽन्नमयादिजीवन्मुक्तिपर्यन्तैः प्रकारैर्बहुधा भिन्नः । स आन्तरप्रपञ्चः 'अयमन्नमयः' 'अयं प्राणमयः' 'अयं मनोमयः' 'अयं विज्ञानमयः' 'अयमानन्दमयः' 'एवमिमे पञ्च कोशाः' इति,

'इदं स्थूलशरीरम्' 'इदं सूक्ष्मशरीरम्' 'इदं कारणशरीरम्' 'एतच्छरीरत्रयम्' इति च, 'इमे षड् भावविकाराः' 'इमे षट् कोशाः' 'इमे षडूर्मयः' 'इदमान्ध्यम्' 'इदं मान्द्यम्' 'इदं पटुत्वम्' 'अयं रागः' 'अयं द्वेषः' 'इदं त्रिविधकरणम्' 'इदमन्तःकरणम्' 'अयं जाग्रत्' 'अयं स्वप्नः' 'इयं सुषुप्तिः' एवमेवावस्थात्रयमिति च, 'इदं ज्ञानेन्द्रियपञ्चकम्' 'इदं कर्मेन्द्रियपञ्चकम्' 'इमे पञ्च प्राणाः' 'इमे उपप्राणाः' 'इदं मनः' 'इयं बुद्धिः' 'इदं चित्तम्' 'अयमहंकारः' 'अयं संकल्पः' 'अयं निश्चयः' 'इदमवधानम्' 'अयमभिमानः' 'अयं विश्वः' 'अयं तैजसः' 'अयं प्राज्ञः' इत्येवमवस्थावन्त इति, 'अयं प्रातिभासिकः' 'अयं व्यावहारिकः' 'अयं पारमार्थिकः' 'इदं सात्त्विकम्' 'इदं राजसम्' 'इदं तामसम्' 'इदं सुखम्' 'इदं दुःखम्' 'इदं ज्ञानम्' 'इदमज्ञानम्' 'इदं प्रियम्' 'इदमप्रियम्' 'इयमुपेक्षा' 'इदं साधनचतुष्टयम्' 'इदं मैत्र्यादिचतुष्टयम्' 'अयमष्टाङ्गयोगः' 'इदं श्रवणम्' 'इदं मननम्' 'इदं निदिध्यासनम्' 'अयं समाधिः' इति च, 'इदं प्रमाणम्' 'इदं प्रमेयम्' 'अयं प्रमाता' 'इदं तापत्रयम्' 'अयमाधिः' 'अयं व्याधिः' 'इद-

मारोग्यम्' 'इयं भक्तिः' 'इदं वैराग्यम्' 'इदं मन्दम्' 'इदं तीव्रम्' ' 'इदं तीव्रतरम्' 'इदं सगुणोपासनम्' 'अयं मनोनाशः' 'अयं वासनाक्षयः' 'इयं विदेहमुक्तिः' 'इयं जीवन्मुक्तिः' इत्येवमादिविविधनामरूपगुणविकारशक्त्याश्रयभूत आन्तरः प्रपञ्चः सर्वोऽप्येवमेव पृथक्पृथग्विभज्यास्माभिर्ज्ञायते, स आन्तरः प्रपञ्चस्त्वस्मान्न जानातीति सम्यग्विचारे क्रियमाणे यत आन्तरः प्रपञ्चोऽस्माभिर्ज्ञायते, अत आत्मनश्चिल्लक्षणसद्भावादात्मा चिद्रूपः ॥

हे स्वामिन्, आत्मा चिद्रूपः केनापि न ज्ञायत इति भवद्भिरुक्तं खलु? मनसा सकलं ज्ञायते, आत्मापि तेनैव मनसा ज्ञायतामिति चेत्, शृणु। मन उत्पत्तिविनाशवत्संकल्परूपं परिच्छिन्नं घटवद्भूतकार्यं कामादिविकारकलुषीकृतं स्मृतिविस्मृतिमत्। एवंभूतं मनो जडमिति ज्ञातव्यम्। तस्य मनसः प्रकाश एव नास्ति। तदपि मनाश्चितैव ज्ञायते। तादृशं जडं मनः स्वप्रकाशचिदात्मानं कथं जानीयात्? न कथमपि जानीयादित्यवेहि॥

तर्हि 'मनसैवानुद्रष्टव्यम्' इति शास्त्रस्य किं तात्प-

र्थमिति चेत्, शृणु । अग्निना तप्तस्य स्वर्णस्य प्रकाशो ज्ञायत इति व्यवहारेऽग्निना स्वर्णेऽविद्यमानः प्रकाशो नूतनतया न संपाद्यते । किं त्वग्निना तप्ते सुवर्णे मले निरस्ते सति पूर्वसिद्धः स्वर्णप्रकाशः स्वयं प्रकाशते, न तु नूतनः प्रकाशः संपाद्यते । नूतनतया संपाद्यत इति चेत् । आमपाकनिक्षिप्ते घटेऽप्यग्निः प्रकाशं संपादयेत्' तथा न दृश्यते । अथमर्थो यथा, तथा मनश्चात्माकारेण परिणममानमात्मप्रतिबिम्बसहितं च सदात्मावारकं मिथ्याभूतमनाद्यज्ञानं बाधते । निरस्तेऽज्ञाने स्वात्मा स्वयमेव भासत इति 'मनसैवानुद्रष्टव्यम्' इति शास्त्रस्य तात्पर्यम् । तस्मान्मनश्चात्मनैव ज्ञायते, न त्वात्मा मनसा ज्ञायते । एतद्वा कथमिति चेत्, शृणु । दीपेनान्धकारविनाशनस्थले स्थाली च तैलं च वर्तिश्चेत्येतत्त्रयमप्यन्धकारं विनाशयितुं न शक्नोति । सर्वत्र परिपूर्णः कारणाग्निरप्येतत्साधनं विहाय केवलं स्वयमेव तमन्धकारं नाशयितुं न शक्नोति । तथापि तद्वार्त्तिसंबन्ध्यग्निर्दीपनामधेयः सन्नन्धकारं बाधते । एवमेव प्रकृते स्थालीरूपशरीरे कर्मरूपतैलेनोत्थापितवार्त्तिरूपमनस्याग्निरूप आत्मा आरुह्य तदभेदेनावस्थितो जीवनामापि

संस्तत्तद्विषयावारकाज्ञानरूपान्धकारं निरस्य दीपो घटादिपदार्थानिव बाह्याभ्यन्तरपदार्थान्प्रकाशयति। तस्माद्धे पुत्र, दीपप्रकाशः स्वभासा यथा स्वयमेव प्रकाशः सन्स्वसंबन्धिपदार्थानपि प्रकाशयति, एवमेवान्तःकरणमारुह्य स्वचैतन्येनैव प्रकाशमान आत्मापि स्वसंबन्धिपदार्थान्बाह्यानाभ्यन्तरांश्च प्रकाशयति। अत आत्मनश्चिद्रूपत्वं सिद्धम् ॥

अथानन्दरूपत्वमुच्यते। नित्यं निरुपाधिकं निरतिशयं यत्सुखं स आनन्दः। स एवात्मनः स्वरूपम्। अत एव स्रक्चन्दनवनितादिविषयेभ्यो जातमनित्यं सोपाधिकमतिशययुक्तं यत्सुखं तदात्मस्वरूपानन्दो न भवति। तस्मात्पूर्वोक्त आनन्द एवात्मस्वरूपम्। तत्कथमिति चेत्। सौषुप्तानन्दे तत्सुखलक्षणस्य विद्यमानत्वात्तमानन्दमहमेवेति विजानीहि। ननु सुषुप्तौ दुःखनिवृत्तिरेव दृश्यते, भवदुक्तानन्दो नानुभूयते, तस्मात्तत्र कथं सुषुप्तावानन्दलक्षणविचार इति चेत्, शृणु। लोके सुप्तोत्थितः पुरुषः 'अहमेतावन्तं कालं सुखमस्वाप्सम्' इति सुषुप्तावात्मनः सुखसद्भावमेव वदति। अतः सुषुप्तौ सर्वेषामपि स्वानुभवेनानन्दोऽस्ति।

तर्हि भवदुक्तं नित्यत्वं निरुपाधिकत्वं निरतिशयत्वमिति लक्षणत्रयं सौषुप्तानन्देऽस्ति चेद्वक्तव्यमिति चेत्, शृणु । प्रथमतो निरुपाधिकत्वमुच्यते । स्रक्चन्दनवनितादिविषया उपाधयः । तैर्जायमानं सुखमौपाधिकम् । तेषूपाधिषु सुषुप्तौ न कोऽप्युपाधिर्दृश्यते । सुखं तु सर्वैरप्यनुभूयते । अतः सुषुप्तौ निरुपाधिक आनन्दोऽस्तीत्यवगम्यताम् । तस्य निरतिशयत्वं कथमिति चेत्, शृणु । मनुष्यानन्दमारभ्य हिरण्यगर्भानन्दपर्यन्ता एकादशानन्दाः । ते शतगुणोत्तरोत्तराः । अतस्तेषामानन्दानां सातिशयत्वम् । ब्रह्मानन्दस्य सर्वोत्तरस्य निरवधिकत्वात्स्वाधिकानन्दाभावान्निरतिशयत्वम् । स ब्रह्मानन्द एव सौषुप्तानन्दः । अतस्तस्य निरतिशयत्वं सिद्धम् । सर्वेऽपि पुरुषाः 'सुषुप्तिसुखमेव सुखम्, विषयजन्यं सुखं न सुखम्' इति स्त्रीपुत्रादिसुखं विहाय मृदुशय्यादिसाधनानि प्रयत्नेन संपाद्य सौषुप्तसुखमेवानुभवन्ति । अनुभवसमये मोहिनीं सौन्दर्यवतीं स्त्रियमपि प्रबोधयन्तीं प्रहरन्ति । तदानीं न किमपीच्छन्ति । पुनरुत्थिता अपि तमेवानन्दं स्मृत्वा अनुभवितुं पुनः शयनं कुर्वन्ति । अतस्तस्य सौषुप्तानन्दस्य निरतिशयत्वमस्तीत्यवेहि ।

नित्यत्वं कथमिति चेत् । जाग्रत्स्वप्नयोः सुखस्यानेकरूपेणानेकैर्विषयैः पृथक्पृथगनुभूयमानत्वात्तस्य परिच्छिन्नत्वेनानित्यत्वमस्ति । सुषुप्तिसुखं त्वेकरूपं पूर्णम् । जन्यं च न भवति । अतो नित्यम् । नित्यं चेज्जाग्रत्स्वप्नयोरप्यनुभवितव्यम्, तथा नानुभूयत इति चेत् । जाग्रत्स्वप्नयोरपि तत्सुखमस्त्येव । किं तु वृत्तिविशेषैरावृतं सन्नानुभूयते ॥

कारणभूतमानन्दं कार्यरूपा अन्तःकरणवृत्तयः कथमावृण्वन्तीति चेत्, आदित्यं मेघवदग्निं धूमवद्रज्जुं सर्पवद्ब्रह्मानन्दमप्यन्तःकरणवृत्तयः कार्यभूता अप्यावृण्वन्ति । यथा अग्न्यादित्यौ भस्महिमाभ्यां बालमूढदृष्ट्या आवृतत्वेन प्रतीयमानावपि विवेकिदृष्ट्या तौ नावृतौ, तथा ब्रह्मानन्दरूपः सौषुप्तानन्दश्च जाग्रत्स्वप्नयोरावृत इव बहिर्मुखाणामेव भाति न विवेकिनामन्तर्मुखाणाम् । तेषां तु ब्रह्मानन्दः स्वरूपभूतत्वात्कालत्रयेऽप्येकरूपः सम्प्रतीयते । अतो ब्रह्मानन्दाभिन्नसौषुप्तानन्दस्यापि नित्यत्वं सिद्धम् ॥

एवं निरुपाधिकानिरातिशयनित्यब्रह्मानन्दत्रिविधल-

क्षणानामस्मास्वप्यनुभूयमानत्वादस्माकमानन्दरूपत्वमस्ति । एवं सच्चिदानन्दलक्षणस्यास्मासु श्रुतियुक्त्यनुभवसिद्धत्वादस्माकमात्मनः सच्चिदानन्दब्रह्मत्वं सिद्धमित्यवेहि । 'वयं सच्चिदानन्दस्वरूपाः' इत्यनुभवः कथमायातीति चेत् । षड्विधलिङ्गैर्वेदान्तशास्त्रतात्पर्यावधारणरूपं श्रवणं गुरुमुखात्कृत्वा श्रवणानुसारेण मननं मननानुसारेण निदिध्यासनं कृत्वा पश्चाद्बहुकालं स्थितवतः 'सच्चिदानन्दब्रह्मैवाहम्' इति ज्ञानं जायते । इदं परोक्षज्ञानम् ॥

इदं परोक्षज्ञानमप्यकृत्वा 'अहं कर्ता' 'ममेदं कर्म' 'अहमेतज्जातिः' 'अहमेतद्वर्णः' 'अहमेतदाश्रमः' इत्यभिमानं सर्वमपि विहाय 'अहं ब्रह्मास्मि' 'ब्रह्मैवाहमस्मि' इत्यनुभवं च तत्र प्रयत्नं च तत्र कर्तृत्वं च विहाय तूष्णीं सुषुप्ताविव जले लवणवद्ब्रह्मणि लीनान्तःकरणस्य निर्विशेषं स्थितवतोऽस्य महात्मनो निर्विशेषं यज्ज्ञानं स्वयमेव स्फुरति स एवापरोक्षानुभवः ॥

अयमेतादृशानुभवो यदा जायते तदायं पुरुषः स्वानुभवरूपस्तदा आनन्दरूपः । तस्यानन्दवैभवं स एव

जानाति नान्यः । तथा आनन्दप्रतिपादको वेदान्तोऽपि न जानाति । न वक्तुमपि शक्नोति । तदानन्दानुभववान्स पुरुषोऽपि तमानन्दं केवलमनुभवत्येव । सौषुप्तानन्दमिव नान्यस्मै वक्तुं शक्नोति । मनसापि स्मर्तुं न शक्नोति । हे पुत्र, तस्मात्तव स्वानुभूतिं त्वमेवानुभवितुं शक्तः । य ईश्वरः कृपया गुरुरूपेणागत्य त्वां बोधितवान्स गुरुरूप ईश्वरोऽपीदमित्थमिति वक्तुं न शक्नोति । हे पुत्र, एवं त्वं स्वानुभवं जानन्नप्यजानन्निवानन्दरूपेण तिष्ठ ॥

इति एकादशवर्णकम् ॥





द्वादशवर्णकम् ॥

अस्मिन्द्वादशवर्णके आत्मनोऽखण्डार्थं रहस्यमपि कृपया गुरुरुपदिशति ॥

शिष्यः— हे स्वामिन्, भवद्भिरेकादशसु वर्णकेषूपदिष्टैरर्थैर्देहादिपञ्चकोशेषु 'अहम्' 'मम' इत्यात्मात्मीयत्वबुद्धिर्गलिता। 'बुद्धिप्रकाशकं सच्चिदानन्दरूपं यद्ब्रह्म तदेवाहम्' इत्यात्मज्ञानमागतम्। सर्वे संशया नष्टाः। तथाऽपि पुनरेकः संशयो वर्तते। स क इति चेत्, शृणु। अयमात्मा सद्रूप इति चिद्रूप इत्यानन्दरूप इति चोक्तं किल। एवं त्रिविधरूपप्रतिपादकानि त्रीण्यपि पदानि त्रिविधभेदभिन्नार्थं प्रतिपादयन्ति तथा भिन्नार्थकानीव मम प्रतिभान्ति। तस्मादेतस्य सच्चिदानन्दपदत्रयस्य भिन्नार्थवत्प्रतीयमानस्याखण्डार्थत्वं कथं

सिध्येत्? इति शिष्यवचः श्रुत्वा गुरुरुपदिशति— हे पुत्र, अखण्डार्थः क इति चेत्। देशपरिच्छेदः कालपरिच्छेदो वस्तुपरिच्छेद इति त्रिविधपरिच्छेदरहिततया अपरिच्छिन्नोऽर्थोऽखण्ड इति जानीहि। तह्यखण्डस्यैतानि त्रीणि लक्षणानि किमर्थानीति चेत्, शृणु। आकाशस्यापि व्यापकत्वेन देशपरिच्छेदरहितत्वात्तत्रातिव्याप्तिवारणाय कालपरिच्छेद उपात्तः। आकाशस्योत्पत्तिविनाशवत्त्वेन कालपरिच्छेदोऽस्तीति न तत्रातिव्याप्तिः। देशकालपरिच्छेदमात्रोपादाने कालेऽतिव्याप्तिः। कालस्य देशपरिच्छेदो नास्ति, कालपरिच्छेदोऽपि नास्ति स्वस्य स्वेनैव परिच्छेत्तुमशक्यत्वात्। अत उक्तं वस्तुपरिच्छेदरहित इति। कालस्य स्वभिन्नवस्तुसद्भावाद्वस्तुपरिच्छेदोऽस्ति। आत्मन एवैतत्त्रिविधपरिच्छेदराहित्यमस्ति। अतस्त्रीणि लक्षणान्युक्तानीति विज्ञेयम्॥

ननु भवद्भिरुक्तमखण्डार्थलक्षणमात्मनि प्रदर्शयितव्यम्, आत्मन एवाखण्डार्थत्वात्। तच्चात्मनि न दृश्यते। तत्कथमिति चेत्, उच्यते— सर्वेषाम् 'अस्मिन्देशे तिष्ठामि, तस्मिन्देशे न तिष्ठामि' इत्यनुभवेन देशपरिच्छेदराहित्यं नास्ति। 'अहमस्मिन्वर्षे जातः,

इतः परं दशमे वर्षे मरिष्यामि' इत्यनुभवेनात्मनः कालपरिच्छेदराहित्यं नास्ति । 'नाहं ब्राह्मणः' 'नाहं क्षत्रियः' इत्याद्यनुभवादात्मनो वस्तुपरिच्छेदराहित्यमपि नास्ति । भवद्भिस्त्रिविधपरिच्छेदशून्य आत्मेति कथमुक्तमिति चेत्, शृणु ! मया पूर्वं तवैकादशवर्णक आत्मानात्मलक्षणकथनावसरे 'आत्मा परिपूर्णः' 'अनात्मा परिच्छिन्नः' 'दृश्यं सर्वमध्यस्तम्' इत्युपदिष्टं खलु? तथाऽपीदानीमात्मलक्षणं प्रति शङ्कां करोषि । तस्मात्त्वं शिष्यो वा प्रतिवादी वेति संदेहः । शिष्यश्चेत्कृपया पुनरप्यनुग्रहं कुर्मः । प्रतिवादी चेत्क्षमया तूष्णीं भविष्यामः, अथ वा कोपेन शप्स्यामः । भवतां कोपो वादिनि फलिष्यति वेति चेत् । शिष्ये उपदेशार्थं क्रियमाणोऽनुग्रहः फलिष्यति चेद्वादिनि क्रियमाणो निग्रहोऽपि फलिष्यति । लोके निग्रहानुग्रहसामर्थ्यवत ईश्वरस्य ब्रह्मज्ञानिनश्च भेदो नास्तीति जानीहि ॥

तर्हि हे स्वामिन्, सद्गुरोः कृपापात्रभूतः शिष्य एवाहम्, ममैकः संदेहो जातः, तस्मादेवं पृष्टवान्, न तु कुतर्केणेति चेत्, शृणु । इदं देशकालवस्तुपरिच्छेदत्रयं स्वभावतो देहस्यैव । न तु परिपूर्णप्रत्यगात्मनः प-

रिच्छेदत्रयमस्ति । प्रत्यगात्मस्वरूपपरिपूर्णब्रह्मणो देशपरिच्छेदो नास्तीत्येतत्कथं ज्ञातव्यमिति चेत्, शृणु । ‘घटः सन्’ ‘पटः सन्’ ‘कुड्यं सत्’ ‘कुसूलं सत्’ इति ‘पृथिवी सती’ ‘आपः सत्यः’ ‘तेजः सत्’ ‘वायुः सन्’ ‘आकाशः सन्’ इति चैवं भूतभौतिकप्रपञ्चे सद्रूपेणानुभूयमानत्वादात्मनो विभुत्वम् । एवं सर्वव्यापकस्यात्मानो देशपरिच्छेदो नास्ति । आत्मनः पूर्वोक्तप्रकारकयुक्त्या अनादित्वेन नित्यत्वाद्भविष्यत्कालपरिच्छेदो नास्ति । एवं भूतकालभविष्यत्कालसंबद्धस्यात्मन एकत्वाद्वर्तमानकालपरिच्छेदो नास्ति । वस्तुपरिच्छेदराहित्यमात्मनः कथमिति चेत्, शृणु । आत्मनः सर्वात्मकत्वाद्वस्तुपरिच्छेदो नास्ति । वस्तूनि कानीति चेत्, सजातीयभेदभिन्नं विजातीयभेदभिन्नं स्वगतभेदभिन्नमिति वस्तूनि । तानि वा कथमिति चेत् । वृक्षस्य वृक्षान्तरात्सजातीयभेदः । वृक्षस्य शिलादेर्विजातीयभेदः । वृक्षस्य पत्रपुष्पफलादेः स्वगतभेदः । अस्य त्रिविधस्यापि भेदस्यात्मन्यभावादात्मा भेदशून्यः । अत एवात्मनो वस्तुपरिच्छेदो नास्तीति जानीहि ॥

नन्वात्मनः सजातीयविजातीयस्वगतभेदा न सन्तीति वक्तुं न शक्यते। कथमिति चेत्। एकमेव चैतन्यं ब्रह्मचैतन्यमितीश्वरचैतन्यमिति कूटस्थचैतन्यमिति जीवचैतन्यमिति च वर्तते। अतः सजातीयभेदोऽस्ति। आत्मस्वरूपं ब्रह्मेत्यनात्मस्वरूपं प्रपञ्च इति द्वयोर्वर्तमानत्वाद्विजातीयभेदोऽस्ति। ब्रह्मणि सच्चिदानन्द इति त्रयस्य वर्तमानत्वात्स्वगतभेदोऽस्ति। एवं भेदत्रये स्थिते आत्मनो भेदत्रयं नास्तीति कथमिति चेत्, शृणु। आकाश एक एवोपाधिभेदेन महाकाश इति मेघाकाश इति घटाकाश इति घटजलप्रतिबिम्बिताकाश इति च भेदेन यथा प्रतीयते, तथा मायोपाधिनैकमेव चैतन्यं ब्रह्मेतीश्वर इति च, अविद्योपाधिना कूटस्थ इति जीव इति च केवलं प्रतीयते। विचार्यमाणे सजातीयभेदो नास्ति। विजातीयभेदः कथं नास्तीति चेत्, शृणु। रज्जुं विना यथा सर्पो नास्ति, आकाशं विना यथा तलमालिन्यं नास्ति, एवमात्मानं विना अनात्मापि नास्ति। अधिष्ठानं विना आरोपितं सर्वं मिथ्यैव। मिथ्या नाम वन्ध्यापुत्रशशविषाणादिवत्कालत्रयेऽप्यविद्यमानम्। अनात्मनः परमार्थतोऽविद्यमानत्वादात्मनो विजातीयभे-

दो नास्ति । स्वगतभेदः कथं नास्तीति चेत्, शृणु । 'आत्मा' 'साक्षी' 'कूटस्थः' 'पारमार्थिकः' 'प्राज्ञः' 'ब्रह्म' 'सत्' 'चित्' 'आनन्दः' 'नित्यः' 'एकः' 'परिपूर्णः' इत्यादिविधिवाक्यनामानि च 'अस्थूलम्' 'अनणु' 'अद्वैतम्' 'अचिन्त्यम्' 'अविकारि' 'अविनाशि' 'अकर्ता' 'अकारयिता' इति निषेधवाक्यनामानि चैकस्मिन्निर्विशेषात्मस्वरूपप्रकाशन एव तात्पर्यवन्ति न तु स्वरूपभेदे, आत्मनो निर्विशेषत्वान्निरंशत्वाच्च । तस्मात्स्वगतभेदो नास्तीत्येवं जानीहि ॥

ननु सच्चिदानन्दपदानां भिन्नार्थत्वाद्धस्तकरपाणिवत्पर्यायत्वाभावात्तैः पदैः प्रतिपाद्यमानस्यात्मनः 'वृक्षः पत्रपुष्पफलरूपेण वर्तते' इत्यत्र पत्रादिपदानां भिन्नार्थत्वात्तैः पदैः प्रतिपाद्यमानस्य वृक्षस्येव स्वगतभेदेन भवितव्यमिति चेत् । 'लोहितोष्णप्रकाशो दीपः' इत्यत्र यथा दीपस्य स्वगतभेदो नास्ति, एवम् 'सच्चिदानन्दरूप आत्मा' इत्यत्रापि स्वगतभेदो नास्ति । न च तर्हि 'पत्रपुष्पफलरूपो वृक्षः' इत्यत्रापि स्वगतभेदो न स्यादिति वाच्यम् । तत्र वृक्षस्य सर्वस्यापि पत्रादिरूपत्वं नोच्यते । एकस्मिन्प्रदेशे पत्ररूप एकस्मिन्प्रदेशे पु-

ष्परूप एकस्मिन्प्रदेशे फलरूप इत्युच्यते । अतस्तत्र स्वगतभेदोऽस्ति । 'सच्चिदानन्दरूप आत्मा' इत्यत्र सर्वांशेनाप्यात्मनः सच्चिदानन्दरूपत्वस्य प्रतिपाद्यमानत्वात् 'लोहितोष्णप्रकाशो दीपः' इति सर्वांशेनापि लोहितोष्णप्रकाशत्वेन प्रतिपाद्यमानस्य दीपस्येव स्वगतभेदो नास्ति ॥

एवं चेच्छ्रुतिः 'आत्मा सद्रूपश्चिद्रूप आनन्दरूपः' इति पुनः पुनः किमर्थमुपदिशति, एकेनैवोपदेशेनात्मनो ज्ञातुं शक्यत्वादिति चेत्, शृणु श्रुतेस्तात्पर्यं ब्रवीमि । कथमिति चेत् । आत्मनिष्ठं सत्त्वं जगति, चित्त्वं जडेषु बुद्ध्यादिषु, आनन्दत्वं पुत्रभार्यादिषु च, जगन्निष्ठमसत्त्वं बुद्ध्यादिनिष्ठं जडत्वं पुत्रभार्यादिनिष्ठं दुःखत्वं च सच्चिदानन्द आत्मनि च परस्परं वैपरीत्येनाविद्यया आरोपितम् । अतः 'सर्वं जगत्सत्यम्' 'बुद्ध्यादयश्चेतनाः' 'पुत्रभार्यादय आनन्दरूपाः' 'अहं नश्वरः' 'अहं जडः' 'अहं दुःखी' इति च परिभ्रमन्ति । एतद्भ्रान्तिनिवृत्तये मातृभूता श्रुतिर्जीवान्प्रत्युपदिशति । कथमिति चेत् । 'हे जीवाः, यूयं सच्चिदानन्दरूपा एव' इति बोधनार्थम् 'आत्मा सद्रूपो नानृतरूपः,

चिद्रूपो न जडरूपः, आनन्दरूपो न दुःखरूपः' इति तद्भ्रान्तिनिवृत्त्यर्थं बोधयतीति जानीहि। श्रुतिरात्मनः सच्चिदानन्दरूपेण भेदं न बोधयति। लोके केचन वादिनः 'आत्मनः सत्त्वं धर्मः, चित्त्वं सुखं च गुणौ, अत आत्मा सच्चिदानन्दस्वरूपो न भवति' इति कथयन्ति। तन्निवारणार्थमपि श्रुतिः 'आत्मा सच्चिदानन्दस्वरूपः' इति वदतीत्यवगन्तव्यम्। भवद्भिः श्रुतेस्तात्पर्यमेवमिति कथं ज्ञातमिति चेत्। सर्वासामपि श्रुतीनामुपक्रमोपसंहारादिषड्विधलिङ्गैरखण्डार्थे तात्पर्यस्यावधारणादिति मन्तव्यम्॥

हे स्वामिन्, एवं श्रुत्यैवाखण्डार्थः साधितः, इतः परं युक्त्यापि कृपया साधनीय इति चेत्, शृणु। सत्स्वयमेव प्रकाशते वाऽन्येन वा प्रकाशते? आद्ये सदेव चित्स्यात्। अन्येन चेत्सतः प्रकाशकं तदन्यद्वस्तु सद्विलक्षणं वा सदन्तरं वा? सद्विलक्षणत्वे तस्य शशविषाणादिवदसत्त्वेन तस्य सत्प्रकाशकत्वं न संभवति। सदन्तरमिति पक्षे तत्सदन्तरं स्वयं प्रकाशते वाऽन्येन प्रकाशते वेति विकल्पे, आद्यपक्षे सत एव स्वयंप्रकाशत्वे चित्त्वं स्यात्, अन्येन प्रकाशत इति पक्षे पुनरपि

विकल्पः पूर्ववदायाति । एवं विकल्पे क्रियमाणे आत्माश्रयदोषोऽन्योन्याश्रयदोषश्चक्रकापत्तिदोषोऽनवस्थादोष इति बहवो दोषा आपतेरन् । तस्मात्सत्स्वयमेव प्रकाशते । सतः स्वयंप्रकाशत्वे सदेव चिच्चिदेव सत् । उभयमप्येकमेव । सदन्तरमस्तीति वेदेषु न कुत्रापि दृश्यते । अतः सत्स्वयमेव प्रकाशत इति निश्चयः । अतः सदेव चिदिति सिद्धम् । तस्य स्वयं प्रकाशमानस्य सत आनन्दत्वं कथमिति चेत्, उच्यते— सतोऽद्वैतत्वादानन्दत्वम् । आनन्दः परिपूर्ण एव तिष्ठति । नाल्पे पूर्णत्वम् । पूर्णत्वं च सतोऽद्वैतस्यैव न द्वैतस्य । कथं सदद्वैतमिति चेत् । हे पुत्र, सतः सद्वितीयत्वं सदन्तरेण वा सद्विलक्षणेन वा वद । नाद्यः, सदन्तरस्य शास्त्रेण युक्त्या अनुभवेन चासिद्धत्वात् । न द्वितीयः, सद्विलक्षणस्य शशविषाणवत्स्वरूपाभावेन तेन सद्वितीयत्वस्य वक्तुमशक्यत्वात् । अस्माद्विकल्पद्वयादन्यो विकल्पो नास्ति । अत एकस्य सतो द्वितीयाभावादद्वैतत्वं सिद्धम् । तेन पूर्णत्वं सिद्धम् । तेन स्वप्रकाशसदेवानन्दः । एवं युक्त्यापि सच्चिदानन्दपदानामखण्डार्थत्वं जानीहि ॥

अथानुभवेनाखण्डार्थत्वं साध्यते । अखण्डार्थत्वमे-

कादशवर्णकेऽप्युक्तम् । तथाऽपि पुनरुच्यते दार्ढ्यार्थम् । शृणु । सर्वेषां सुषुप्तावेकं सुखं भाति । तत्सुखं जाग्रत्स्वप्नयोरिव न नानारूपम् । किं त्वेकरूपं निर्बाधम् । तस्मात्तत्सुखमद्वैतमेव । तस्यामवस्थायां सूर्याद्यालोकानपेक्षं सौषुप्तानन्दस्य प्रकाशमानत्वात्तस्य चित्त्वम् । तस्य सौषुप्तानन्दस्य स्वयंप्रकाशत्वे किं प्रमाणमिति चेत् । सुप्तोत्थितस्य 'एतावन्तं कालं सुखमहमस्वाप्सम्' इति स्मरणमायाति । स्मरणस्यानुभवपूर्वकत्वनियमात्सौषुप्तसुखस्यानुभवो वक्तव्यः । तदानीमनुभवकारणस्येन्द्रियादेरभावात्सोऽनुभवः सौषुप्तानन्दस्य स्वयंप्रकाशत्वादेवेति जानीहि ॥

ननु सुषुप्तावनुभवेन सुखं च प्रकाशतेऽज्ञानं च प्रकाशते । तयोर्मध्ये सुखं वा अज्ञानं वा स्वप्रकाशं वस्त्विति विचार्यमाणे सुखमेव स्वप्रकाशमिति वक्तव्यम् । नाज्ञानम्, तस्यावरणरूपत्वेन प्रकाशाभावात् । अतः सुषुप्तावात्मरूपं सुखमेव स्वप्रकाशं सत्स्वस्मिन्नारोपितमज्ञानमपि प्रकाशयति । अतस्तत्सुखं स्वप्रकाशमेवेत्यनुभवेनापि सच्चिदानन्दपदानामखण्डार्थत्वं सिद्धम् ॥

एवं श्रुतियुक्त्यनुभवैरात्मनः स्वगतभेदोऽपि नास्ति । एवं सजातीयविजातीयस्वगतभेदानामभावाद्वस्तुपरिच्छेदो नास्ति । एवं देशकालवस्तुपरिच्छेदाभावेनात्मा परिपूर्ण इति सिद्धम् । अनेनाखण्डैकरसत्वं सिद्धम् ॥

हे पुत्र, परिपूर्णानन्दात्मनो दुःखमागन्तुकम् । तद्दुःखं शरीरेण, शरीरं कर्मणा, कर्म रागादिना, रागादिरभिमानेन, अभिमानोऽविवेकेन, अविवेकोऽज्ञानेन, चागत इति ज्ञात्वा, तदज्ञानं ज्ञानेन बाधितव्यमिति, ज्ञानं च विचारेणागच्छतीति च, आत्मा सत्यज्ञानानन्दस्वरूप इति च, देहादिप्रपञ्चोऽनृतजडदुःखरूप इति च, स प्रपञ्चोऽध्यारोप इति चैवं विचार्य तत्त्वंपदवाक्यजन्यज्ञानेन स्वात्मनः 'अहं ब्रह्मास्मि' इति यत्परोक्षज्ञानं तदनुभवेन साक्षात्काररूपं यदपरोक्षज्ञानमेतच्च यः प्राप्नोति, स एव 'चण्डालोऽस्तु स तु द्विजोऽस्तु गुरुरित्येषा मनीषा मम' इति भगवत्पादाचार्यवचनात्कुटीचकबहूदकहंससंन्यासिभ्योऽधिकतया पूजनीयः, स एव परमहंस इति निश्चित्य त्वमपि मदुक्तप्रकारेणात्मानं सम्यक्श्रुत्वा मत्वा ध्यात्वा साक्षात्कृत्य नित्यशुद्धबुद्धमुक्तसत्यपरमानन्दाद्वयब्रह्मरूपेण तिष्ठ । एतावदेवाचा-

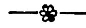
यैर्वक्तव्यं शिष्येण च श्रोतव्यम्। इतः परं वक्तव्यं श्रोतव्यं च नास्तीति सिद्धम्॥

इति द्वादशवर्णकम्॥

समाप्तश्चायं ग्रन्थः।



शोधनपत्रम् ।



पृष्ठम्	पङ्क्तिः	शुद्धम्
१३	८	एवमेकस्यानात्मनः
२७	१३	निर्गुणश्च
४०	८	चनादिकर्मचिकीर्षा
४१	१	अशुद्धिहेतुरागा-
९१	११	मशक्तत्वात्
१०९	९	वेति

